

حياة قطاط

العرب

في الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر

تقديم
هشام جعيط

كُنَّا فَوْمًا أَهْلَ جَاهِلِيَّةٍ نَعْبُدُ الْأَوْشَانَ
وَنَأْكُلُ الْمَيْتَةَ وَنُسِيءُ الْجَوَارِ وَنَسْتَحِلُّ
الْمَحَارِمَ بَعْضُنَا مِنْ بَعْضٍ فِي سَبِكِ الدِّمَاءِ
وَنُغِيرُهَا لَا نَحِلُّ شَيْئًا وَلَا نَحْرُمُ شَيْئًا
إِلَّا نَبِيًّا مَرَأْنَاهُ نَعْرَفُ وَفَاءً وَوَدَّاهُ
وَأَمَانَتَهُ فِدَاؤُنَا إِلَى أَنْ نَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ
لَا شَرِيكَ لَهُ وَنَحِلُّ الرِّحْمَ وَنَحْسِرُ الْجَوَارِ
وَنَحِلُّ نَحْلَهُ وَنَحْرُمُ وَلَا نَعْبُدُ غَيْرَهُ

تبادل ٢٠١٠

وزارة الثقافة و المحافظة على التراث - مصلحة الاقتناء

تونس

العرب في الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر

الكتاب

العرب في الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر

*

المؤلفة

حياة قطاط

*

الناشر

دار أمل للنشر والتوزيع

ص.ب. 213 - 3000 صفاقس، الجمهورية التونسية

البريد الإلكتروني

amal.edition@voila.fr

*

الإيداع القانوني

الثلاثية الرابعة 2006

*

لوحة الغلاف

من خطبة جعفر بن أبي طالب أمام ملك الحبشة

بخط الشيخ عبد السلام كمون

*

الطبعة

الأولى 2006

حياة قطاط

العرب

في الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر

تقديم

هشام جعيط

دار أمل للنشر والتوزيع

تقديم

لقد عرفت الدكتوراة حياة قطاط منذ أكثر من عشر سنين، عندما كانت تلميذتي في المرحلة الثالثة بجامعة تونس وقد نصحتها بأن تهتم خاصة بالأنثروبولوجيا التاريخية للعرب القدامى في الجاهلية والإسلام المبكر، فقامت ببحث طريف ودقيق غدا هو النواة الأولى لهذا الكتاب : " العرب في الجاهلية والإسلام المبكر، دراسة أنثروبولوجية" وكان الكتاب في الأصل أطروحة دكتوراه اشتغلت عليها المؤلفة مدة تزيد على الخمس سنوات، فأتت لنا بدراسة مكثفة للأنثروبولوجيا الثقافية لتاريخ العرب.

كل بحث أنثروبولوجي في الحقيقة بحث لتراكيب ثقافة ما وقد برع في هذا الميدان العلماء الأمريكيان من أواخر القرن التاسع عشر، من أمثال بواس وكرابار وملينوفسكي وغيرهم ممن انكبوا على ما يسمّى قديماً بالمجتمعات البدائية في جزر المحيط الهادي والقارة الأمريكية بالخصوص، والأنثروبولوجي رجل أو امرأة يعيش مع هذه الشعوب والقبائل فترة زمنية ويتعمق ميدانياً في دراسة أخلاقها وقيمها وعاداتها وديانيتها، ممّا يسمّى بثقافتها مناقضة لمفهوم الطبيعة. ولماذا هذا المجهود؟ لأنّ الثقافات الأولى هذه من شأنها أن تعيننا على فهم تركيب الذهن البشري وتصوراته الأصلية للعلاقة الإنسانية.

أمّا كتاب الدكتوراة حياة فيدخل في اختصاص الأنثروبولوجيا التاريخية بصفقتها تشغل على إنسانية قديمة زالت، وسُجّلت حياتها في كتب التاريخ والأدب والأشعار وغير ذلك : أعني هنا حضارة عرب الجاهلية.

لقد كتب الكثير قديماً وحديثاً عن الجاهلية، فكان نحويّ ولغويّ والبصرة والكوفة في القرنين الثاني والثالث يرحلون إلى البادية للاتصال بالقبائل حيث مازالت اللغة العتيقة حيّة في نضارتها ومازال نمط العيش يشبه كثيراً ما وصفه شعراء الجاهلية . وهكذا فعلماء المصريين كانوا يقومون إلى حدّ كبير بعمل أنثروبولوجي تحت غطاء اللغة والشعر، فهم من أبناء المدن المتطورة، بينما بقي البدو على نمط حياتهم القديم.

أمّا حديثاً فقد رحل علماء الإيتنولوجيا الأوروبيون إلى الجزيرة العربية وما حولها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وعاشوا بين القبائل والعشائر وكتبوا كتباً معروفة منهم "دوتي" و"نيبور" و"بورتون"، ذلك أنّ عرب تلك الفترة وتلك الرقعة رجعوا إلى البداوة وإلى التراكيب الأساسية، بل إنّ ثقافة الجاهلية كانت أكثر تفتناً وهيكلية.

واعتبر الأوروبيون أنّ هذه القبائل تشبه الشعوب البدائية إلى حدّ ما. والجاهليّة القديمة لم تكن بروما ولا ببيزنطة ولا بفارس، وتاريخها غير معروف والكتابة فيها قليلة فيما أنّ مؤسساتها الثقافية معقّدة وثرية، وقد احتفظت الذاكرة الإسلاميّة بالكثير منها. هذه الثقافة تستحقّ إذن أن تطبّق عليها أنتروبولوجيا ما، وبما أنّها لا تُشاهد واندثرت، تكون تاريخيّة تُشتقّ من المصادر، ولكن حسب قواعد ونواميس هذا العلم. وهذه المصادر من جهة زاخرة بالمعلومات، ومن جهة أخرى غير ثابتة أحيانا منقوصة.

لقد تخيّرت الدكتورة حياة الأغراض الأساسيّة لعلم الأنثروبولوجيا: الزواج، العلاقة الجنسيّة، المحارم، القرابة بصفة أعمّ، الدّين، التراكيب الاجتماعيّة الأساسيّة ... واستقت معلوماتها من مصادر تاريخيّة جمّة، فأنجزت بالفعل أنتروبولوجيا تاريخيّة للعرب الأوائلن عرب الجاهليّة والإسلام الأوّل.

لقد اعتمدت المؤلّفة جلّ المصادر التي تتحدّث عن الفترة وهي لا تحصى، واعتمدت أيضا دراسات حديثة قامت بها المدرسة الفرنسيّة فأخرجت لنا مشهدا مهيكلا عن ثقافة العرب في الجاهليّة، متجاوزة عديد ما قيل من أفكار مكررة فارغة عن هذه الجاهليّة. كلنا في الواقع هنا مليونون بالأفكار المسبّقة.

الكتاب سهل القراءة ذو أسلوب عذب، وقد قامت المؤلّفة بوضع جداول بيانيّة واضحة وهو بالأخصّ أوّل كتاب وضع في هذا المجال بالعربيّة فأثرى مكتبتها ويثري فكر القارئ بقراءته واكتشافه.

هناك جمع

المقدمة

يظلّ إشكال التفرقة بين السامية والعروبة إشكالا مطروحا لا يخص الشرق القديم فحسب، بل يتعداه، لأهمية الدور الحضاري الذي لعبته المنطقة في التاريخ الإنساني العام وهو ما من شأنه أن يضيفها أهمية على تلك التي تحتلها اليوم في خضم ما نعيشه من أحداث معاصرة، هذا إلى جانب إشكالية التسمية فما الذي يعنى بعرب أو عروبة؟ فهل المقصود لغة محدّدة لها قواعد لها أم نظام ثقافي معيّن منبثق عن نمط عيش له خصوصياته؟ خاصّة وأنّ الكلمة لم ترد على هذا الشكل في القرآن الكريم بل جاءت في شكل أعراب كنقيض للحضر والأقرب أن الإسلام هو الذي أعطى الكلمة، لكن تهيات قبل ذلك الأوضاع وحصل نوع من النضج الثقافي سنحاول الكشف عن البعض من جوانبه في إطار هذا الكتاب الذي يتجاوز نطاقه مجرد المعاينة الدقيقة لفترة تحوّل حساسة وهامة في التاريخ العربي والإسلامي، نحو التعمق في معرفة ماهية العروبة كثقافة وهوية العرب في التاريخ بمقارنتهم بالشعوب المجاورة التي كانت حاضرة على الساحة التاريخية في نفس الفترة تقريبا، أو تلك التي سبقتهم ومحاولة ربطهم بجذورهم القديمة، لمعرفة العديد من خصوصياتهم الثقافية في الفترة التي ظهر فيها الإسلام بالقسم الغربي من وسط شبه الجزيرة العربية، إضافة إلى تقييم تطوّرات هذا الجنس عبر التاريخ وتميزه عن بقية الشعوب السامية.

ويعتبر موضوع الكتاب هاما لتعلّقه بحضارة يغلب عليها طابع البداوة، تميزت بتراكيب اجتماعية قبلية وعشائرية بسيطة، ووثنية تحاذيها مؤسسات شبه دينية ثرية بالمؤثرات الثقافية المختلفة وهي حضارة يمكن إخضاعها لدراسة أنثروبولوجية من شأنها أن تفسّر العديد من جوانب الأرضية الثقافية التي احتضنت بروز الإسلام، ممّا يساعد على فهم العديد من التشريعات القرآنية، خاصّة وأنّ تأويل القرآن لم يكن عقلانيا في مجمله وغالبا ما كان تفسير آية بآية أخرى أو بحديث نبويّ.

وتندرج الدراسة من هذه الناحية في إطار تطوير مجال البحث التاريخي باعتماد طريقة النقصيّ الأنثروبولوجي القائمة على الدراسات الميدانية لإستنتاج المصادر عوض الأشخاص.

وانطلقت الأنثروبولوجيا التاريخية في البداية وعلى غرار غيرها من بعض العلوم الأخرى مثل علم الآثار وعلم الاجتماع...، كعلم مساعد للتاريخ، لتتحول أخيرا إلى مبحث علمي قائم الذات، يدرّس في الجامعات الأوروبية والأمريكية وهو يخضع في

نتائج، كسائر العلوم الإنسانية، للنسبية وتستدعي قراءتها التسلح بالحذر الشديد لما يكتنف المصادر - بمختلف أنواعها - من نقائص تعود إلى طبيعتها المتأخرة والذاتية. وهي طريقة جديدة وطريقة لاستقصاء الحقائق التاريخية ولبنة في إثراء هذا الشكل من المناهج العلمية.

ويظل القرآن الكريم أقدم المصادر التي يمكن اعتمادها في هذا الكتاب وأهمها لغزارة وتنوع المادّة التاريخية التي يتضمّنّها وهو أقدم وثيقة لا بخصوص الفترة الإسلامية فحسب، بل يشمل كلّ المعتقدات والممارسات الدّينية القديمة التي سبقته والتي قاومها الإسلام وطوّرها وأعطاهها مفهوما جديدا، حيث نجد عروضاً قصصية لعهود سابقة وسحيفة في القدم، تبدأ مع نبا آدم ثمّ إبراهيم ثم موسى ثمّ ثمود... إلى نزول الوحي على الرّسول. وهو يشكل بذلك حافظة تاريخية هامة جاءت بلسان عربيّ "وإنّه لتنزيل ربّ العالمين. نزل به الرّوح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين. بلسان عربيّ مبين".¹ ويبدو النّص القرآني وكأنّه إرث واحد لكلّ العناصر السّامية القديمة التي استوطنت المنطقة الشرقية في فترة سحيقة، أطلق عليها القرآن اسم الجاهلية الأولى والتي جاء ذكرها على لسان المشركين على شكل "أساطير الأولين"... وكانّ العلاقة بالأولين ظلت موجودة في الفترة الجاهلية الأخيرة التي سبقت الإسلام، وهي علاقة حفظتها الذاكرة وأدرجتها في المخيال الجماعي.

وعلى عكس الجاهلية الأولى البعيدة من النّاحية الزمنية على تاريخ ظهور الإسلام والتي نعرف عنها بعض الأشياء بفضل ما تمّ اكتشافه خلال القرن الماضي في راس شمرة من نقائش متأخرة نسبياً، يعود تاريخ بعضها إلى الألفية الثانية قبل الميلاد، فإنّ ما نعرفه عن الجاهلية الأخيرة نستقيه أساساً من النّص القرآني وبعض المصادر الأخرى الأدبية وغيرها ونخصّ منها بالذكر الشّعر الجاهلي بصفته ديوان العرب، ورغم كلّ الشّكوك التي تحوم حول صحته فإنّه يظلّ خير معبر عن الهوية العربية بكلّ أبعادها وفي أجلى مظاهرها وأعمق معانيها وهو أقرب إلى الإنسان العربي لكونه يعكس جميع حالاته الوجدانية ويكشف عن مشاعره: حزنه وسروره وفخره، ويعرب عن حيرته وتستى لنا من خلاله معرفة أذواق العصر وربطها بالماضي، باعتباره مرآة عاكسة للحياة اليومية في الجاهلية الأخيرة وصدر الإسلام، لكن يظلّ التعامل مع الشعر وغيره من المصادر الأخرى المتعلقة بالفترة المدروسة واستنطاقها عملاً صعباً يستوجب كلّ الحذر، لأن تدوينها كان متأخراً في العهد العباسي الأول- وهي تتسم بذلك بالذاتية والتّحيز والنقصان:

¹ سورة الشعراء، الآيات 192 و193 و194 و195.

- ذاتية وتحيز يعكسان انقسام الأمة العربية زمن التدوين إلى نحل ومال ورغبة كل فرقة في تدعيم آرائها وأفكارها السياسية بالإستناد إلى تدوين ذاتي وموجه للتراث العربي الشفوي الموروث السابق للإسلام، توظفه خدمة لمآربها ولكي تتموقع على الساحة السياسية والاجتماعية. ويزداد الأمر تعقيدا كلما ابتعد المدون عن الحدث مما يستدعي قراءات متقاطعة عديدة ومتنوعة تفصيا للحقائق.

- نقصان لأن الرواة اقتصروا على أخبار قريش، باعتبارها القبيلة التي ظهر فيها الإسلام والتي ظلت حاكمة إلى نهاية الفترة العباسية، كما اقتصر اهتمام الرواة على الخاصة من أولئك الذين لعبوا دورا في تاريخ الدولة الإسلامية الناشئة، على حساب العامة.

هذا إضافة إلى الجانب الأحادي للمعلومات التي كانت ذكورية أساسا، هي معلومات ركزت على الأحداث التاريخية الكبرى وأهملت التراكيب الصغرى التي من شأنها أن تكشف على الذهبيات والبنى الثقافية- وهو ما يهدف إليه هذا الكتاب- باعتبارها تشكل أساس التاريخ بمعناه الواسع والشامل، لعلاقتها المتينة والحميمة بالأفراد الذين يصنعونه ويؤثرون في مجراه العام.

زيادة على إرادة طمس جانب هام من التاريخ العربي المتعلق بالفترة السابقة للإسلام، لصلتها المتينة بالوثنية وهي في الحقيقة فترة هامة شكلت القاعدة والركيزة الرئيسية التي تأسس عليها الإسلام، مما يستدعي محاولة إجلاء الغموض الذي يشوبها في إطار التعاون والتنسيق بين جميع العلوم التي اهتمت بدراسة الإنسان وتطوراته عبر التاريخ، إيماننا راسخا بأحادية الجانب الغريزي فيه وثباته رغم اختلاف الثقافات وأهمية المؤثرات الخارجية في بناء الشخصيات البشرية عبر التاريخ.

يسلط هذا الكتاب الأضواء على ثقافة عربية في فترة إنتقالية هامة ودقيقة، ذلك أنها كانت قبل الإسلام حضارة شفوية بالأساس، تستند إلى الكلمة والسلطة الأدبية في إطار تنظيم قبلي وعشائري، فلم تكن مرفدة بأي نوع من أنواع السلطة القهرية المعروفة في حضارات الكتابة والدولة، لكنها كانت حضارة منظمة ومهيكلية على طريقته الخاصة بها وبمحيطها الذي انبثقت منه.

فكيف تم تطويع المجتمع العربي الجاهلي إلى حضارة القرآن والدستور والدولة؟

وهل كان مهيا لذلك وناضجا بما فيه الكفاية لتقبل مبدأ الدولة والأقلية الحاكمة؟

ماهي العوامل التي ساعدت عرب شبه الجزيرة العربية على الالتفاف حول القرآن كـ"مكسب" ثقافي طوال القرن السابع ميلادي ارتقى بوعيهم من مستوى القبيلة والإتحاد

القبلي إلى الأمة: "كنتم خير أمة أخرجت للناس..."¹ محرّكا فيهم نخوة الإنتماء إلى نفس
الجزور الثقافية ممّا سهل سموّهم على القاعدة الجغرافية المفرزة لثقافتهم، لكن بدون
الإنفصال عنها تماما كما يبين الكتاب ذلك لأهميّة الجانب الموروث في الثقافة العربية
الإسلامية وغيرها من الثقافات الإنسانية في كلّ ما يخصّ العلاقات الإنسانية كالزواج
والحياة الجنسية والتراكيب الإجتماعية والمعتقدات والمقدسات؟

¹ سورة آل عمران، الآية 110.

الباب الأول

الزّواج في المجتمع العربي الجاهلي

والإسلامي الأول

استأثر الزواج بعناية مختلف الدراسات الأنثروبولوجية التي اهتمت بدراسة القرابة في تلك المجتمعات-المخابر التي أشرنا إليها آنفاً، ذلك أنها تقوم على واقعة بيولوجية هي الميلاد الذي تُوطّره مؤسسة الزواج وتُشرّعه.

وبين كلود ليفي ستروس أنّ المجموعات البشرية ليست سوى وحدات ضمن النظام العام لعلاقات الزواج والمصاهرة¹ واعتبر أنّ الزواج هو المفرد الأصلي لمفهوم بنية القرابة² التي قال عنها أنها لا يمكن أن تقتصر على العائلة البيولوجية المتركة من الأب والأم والأبناء فحسب، بل تنطلق دائماً من علاقة زواج تحددها³.

وفي الحقيقة لم يقع التطرق لموضوع الزواج قبل ليفي ستروس إلا من زاوية علاقته بإنجاب أبناء شرعيين لضمان استمرارية الجنس البشري والذي يظلّ من بين الأهداف الرئيسية لهذه المؤسسة.

ولا تهمنا كلّ الدراسات الأنثروبولوجية التي اهتمت بالزواج والقرابة في بحثنا الحالي إلا لاكتساب منهجية البحث في هذا المجال العلمي والتسلّح بها عند استقراء المصادر بمختلف أنواعها، مع التزام الحذر وتجنّب إسقاط النتائج التي توصلت إليها الأبحاث الميدانية كقوالب جاهزة على ذلك المجتمع الغابر الذي كانت له خصوصياته الثقافية والتاريخية.

وتسمح لنا دراسة مؤسسة الزواج في الفترة التاريخية التي اخترناها إطاراً زمنياً لبحثنا، بتقييم كلّ التشريعات القرآنية والسّنية الواردة بخصوصها وتفسيرها بربطها بالأرضية التي أفرزتها.

فما الذي حافظ عليه الإسلام من النظام القديم للزواج العربي وما الذي ألغاه أو أدمجه مع مبادئ الدين الجديد ؟

تضعنا دراسة مؤسسة الزواج في المجتمع العربي في القرنين السادس والسابع ميلادي أمام جملة من الطّقوس والعادات التي تُورّف حياة الإنسان وأهمّها الزواج، الذي يندرج ضمن الأمور الخاصة للأشخاص، المُحاطة بالسرية التامة والمتّصلة أساساً بفضاء المرأة، وهو فضاء لم يكن يخالطه الرّجال الذين تولوا تدوين ما تناقلته السّنة

¹ راجع : C. Lévi Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, pp : IX-X. وبخصوص مصطلح المصاهرة في الثقافة العربية ومختلف دلالاته : أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 428 - 429.

² وهي تعريب للمصطلح الفرنسي "Structure de Parenté" الذي عرّفه كلود ليفي ستروس كما يلي :
Une structure de parenté vraiment élémentaire - un atome de parenté vraiment élémentaire - consiste en un mari, une femme, un enfant et un représentant du groupe dont le premier a reçu la seconde ... : *Anthropologie Structurale*, T2, p. 104.

³ أنظر نفس المرجع، ص 103 - 104.

الرّواة من أخبار، وإن سجّلت مصادرنا وجود بعض الرّوايات إلى جانبهم، لكنّ عددهنّ كان أقلّ بكثير.

ويبدو أنّ العرب القدامى كانوا يشتركون مع سكان الشرق السّاميين من يهود وبابليين قدامى، في نبذ حياة العزبة التي اعتبروها إثماً وخطيئة¹ ونفس الشيء تمّت ملاحظته من قبل الباحثين في دراساتهم الميدانية لبعض الجماعات البدائية التي تعيش في استراليا والهند وبيرمانيا مثل جماعات البيقمي².

وسوف نركّز في هذا القسم الذي خصّصناه لدراسة الزواج في المجتمع العربي في القرنين السّادس والسّابع ميلادي على المحاور التالية :

- عرض لأهمّ أنواع الزواج العربي وطقوسه
- الزواج ودوره في تطير الحياة الجنسية
- أطراف الزواج وإستراتيجياته

¹ نقرأ في الحديث أنّ النّبيّ كان يتعوّذ من الأيمة والعيمة وهو طول العزبة : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص29.

² راجع : C. Lévi Srauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, pp 46-47

الفصل الأول

1 - أهمّ أنواع النكاح وطوقسه في المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي الأول

أ - أهمّ أنواع النكاح في الفترة الجاهليّة الأخيرة

خيرنا استعمال مصطلح النكاح عن غيره من المصطلحات الأخرى التي تفيد نفس المعنى لأنه أكثر منها تعبيراً عن الجانب الجنسي في إطار مؤسسة الزواج¹، وسوف لن يتضمن عرضنا سرداً لكل أنواع الأنكحة التي كانت رائجة في الفترة التي سبقت الإسلام والتي تضرب قدماً في التاريخ العربي، بل سنكتفي فقط بالإشارة إلى أهمّها وخصوصاً تلك التي حرّمها الإسلام.

نكاح الاستبضاع

قال ابن الأثير الاستبضاع نوع من نكاح الجاهلية وهو إستفعال من البضع أي الجماع أو النكاح و ذلك أن تطلب المرأة جماع الرجل لتنال منه الولد فقط²، وهو نكاح إنتقائي ومؤقت كان الرجل يدفع إليه زوجته أو أمته³ بعد أن يكون اختار لها الطرف المناسب الذي يكون عادة صاحب شأن كبير في المجتمع شاعر أو فارس له خصال جسدية كالوسامة، فيقول لها إذا ظهرت من طمئها إرسلني إلى فلان فاستبضعي منه ويعتزلها ولا يمستها أبدا حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي ستبضع منه وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد⁴، ولا ندري إن يصحّ لنا تشبيه هذا النوع من النكاح بعملية انتقاء الأجناس الحيوانية الجيدة التي كان يعرفها العرب ويمارسونها⁵، وهذا نستنتجه على الأقل ممّا قاله عمرو بن أسيد بخصوص الرسول لمّا رآه عند زواجه من خديجة هذا البضع لا يقرع أنفه وأراد بهذا أنه كفاء لا يردّ نكاحه، وأصل استعمال ذلك

¹ رغم أهمية هذا الجانب فلا يمكن إعتباره الأهمّ، فللزواج أهداف أخرى اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة (استراتيجية).

² ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 426.

³ يخول العرب العربي القديم للرجل الإنجاب من أمته.

⁴ ابن المنظور، نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁵ ابن الحبيب، المحبّر، ص 189-190.

في الإبل ذلك أن الفحل الهجين إذا أراد أن يضرب كرائم الإبل قرعوا أنفه بعصا أو غيرها ليرتد عنها ويتركها¹ ويبدو أن الهدف الوحيد في نكاح الاستبضاع هو إنجاب الولد لا المتعة ويُسمّى أيضا الاستفحال² ويقول صاحب لسان العرب، أن الاستفحال شيء يفعله أعلاج كابل³ إذا رأوا رجلا جسيما من العرب خلوا بينه وبين نسايمهم رجاء أن يولد فيهم مثله⁴.

ولا شك أن نكاح الاستبضاع متجذر في التاريخ السامي القديم وله صدى عميق في الفكر العربي الأسطوري، من ذلك أن أخت لقمان بن عاد، وكانت امرأة ضعيفة النسل، قالت لإحدى نساء لقمان هذه ليلة طهري وهي ليلتك، فدعيني أنم في مضجعتك، فإن لقمان رجل منجب، فعسى أن يقع عليّ فأنجب، فوقع على أخته فحملت بلقيم⁵ وتشير مصادرنا إلى تفشي هذا النوع من السلوك في العهد الجاهلي القريب من الإسلام وأن عبد الله والد الرسول نفسه كان تعرض إلى عرض نكاح من هذا القبيل قبل زواجه من أمية بنت وهب، وتقول إحدى الروايات أنه مرّ على امرأة من بني أسد يقال لها أم قتال بنت نوفل بن أسد بن عبد العزى، وهي أخت ورقة بن نوفل بن أسد⁶، وكانت عند الكعبة، فقالت له حين نظرت إلى وجهه لك عندي مثل الإبل التي نحررت عنك⁷ وقع عليّ الآن، فقال لها إن معي أبي ولا أستطيع خلافة ولا فراقه، فخرج به عبد المطلب حتى أتى به وهب بن زهرة فزوجه أمية بنت وهب، وقيل أنه دخل عليها حين ملكها مكانه فوقع عليها فحملت بمحمد صلى الله عليه وسلم ثم خرج من عندها حتى أتى المرأة التي عرضت عليه أن يستبضع منها فقال لها مالك لا تعرضين عليّ اليوم ما كنت عرضت عليّ بالأمس؟ فقالت له فارقك النور الذي كان معك بالأمس⁸.

¹ انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 426 وانظر أيضا شهاب الدين التيفاشي، نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، ص 12.

² من الفحل وهو الذكر من كل حيوان والفحيل وهو المنجب في ضرابه : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 194.

³ كابل موضع وهو أعجمي : المصدر نفسه، ج 12، ص 19.

⁴ نفس المصدر، ج 10، ص 194.

⁵ انظر التيفاشي، نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، ص 17.

⁶ تقول رواية أخرى أن المرأة هي كاظمة بنت مرّ وكانت متهودّة قد قرأت الكتب : انظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 195.

⁷ بخصوص الإبل التي نحررت على عبد الله فإنها كانت فدية نذر أبيه بأن ينحر أحد أبنائه عند الكعبة إذا بلغ عددهم عشرة نفر، فخرج القدر على عبد الله : انظر الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص 239-243 : انظر بخصوص هذه الممارسات الدينية الباب الثالث من هذا البحث.

⁸ يبدو حسب ما روي أن المرأة كانت تنظر وتعترف (أي تتكهن) : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 195.

فليس لي بك اليوم حاجة¹، وواضح من سياق الرواية أنّ المرأة لم تراود عبد الله على نفسها للمتعة بل للحمل منه.

نكاح الشغار²

وهو زواج تبادلي كان رائجاً في الفترة الجاهلية ويتمثل في تبادل إمرأتين في بنات الرجلين على الزواج أو اختيهما، وأن تكون المرأة المهداة بمثابة المهر المقدم للمرأة المسلمة وقد نهى الإسلام على هذا النوع من النكاح وفي الحديث لا شغار في الإسلام³.

نكاح المساهاة⁴

ذكر التيفاشي أن نكاح المساهاة نكاح ملحق بنكاح الشغار، تفرّد بذكره أبوحيان التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة، فقال أنّ للعرب نكاحاً يسمى المساهاة بمعنى المسامحة وترك الاستقصاء في المعاشرة، وهو أن يفك الرجل أسر الشخص، ويجعل فاك ذلك الأسير صداقاً لأخت صاحب الأسر أو ابنته أو قريبة منه، فيتزوج المعتق من غير صداق⁵ ويرجع التيفاشي رواج هذا النوع من النكاح الإفتدائي في أوساط القبائل الفقيرة المستضعفة التي كانت عرضة للغزو ولأسر رجالها دون أن تكون قادرة مادياً على افتدائهم⁶.

¹ أنظر الطبري، تاريخ الطبري، ج2، ص243. ويبدو أن المرأة قالت له أيضاً : "يا فتى، إني والله ما أنا بصاحبة ربية، ولكني رأيت في وجهك نورا فاردت أن يكون في...". أنظر نفس المصدر، ص 245.

² الشغار أو الشغر وهو نكاح كان في الجاهلية، والاسم مأخوذ من الشجر أي الرفع وشجر المرأة رفع رجلها للنكاح. كما يقال شجر الكلب أي رفع إحدى رجله ليبول وقيل رفع إحدى رجله بال أم لم يبل... أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص144. إنّ هذا التشبيه اللفظي لحالات مختلفة إنسانية وحيوانية يكتسي أهمية بالغة من الناحية الأنثروبولوجية ويكشف للباحث عن بعض الجوانب الخفية من مكونات الشخصية العربية في تلك الفترة : (معتقدات وقيم وتصورات)... والتي تستند كلها إلى البيئة التي كان يعيش العربي في كنفها، وأهم عناصرها الحيوان : أنظر الباب الثالث من هذا البحث.

³ التيفاشي، نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، ص21.

⁴ المساهاة حسن المخالقة والعشرة : أنظر نفس المصدر، ج 6، ص 415.

⁵ التيفاشي، نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، ص 21.

⁶ ذكر شلحود نوعاً شبيهاً لهذا النكاح، يتمثل في المطالبة ببنت من الأقارب العاصبين للقاتل كتكملة للدية. وقال أنّ هذا الصنف من النكاح كان شائعاً في الجاهلية البعيدة عن الإسلام، أنظر :

Joseph Chelhod, *Le droit dans la société bédouine*, p 316.

نكاح البذل

ويتم بمقتضاه تبادل الزوجين لزوجتيهما بصفة مؤقتة بغرض المتعة والتغيير فقط، دون الحاجة إلى إعلان طلاق أو إبرام عقد جديد. وعن أبي هريرة قال أن البذل كان في الجاهلية أن يقول الرجل للرجل بادلني امرأتك وأبادلك بامرأتي أي تنزل لي عن امرأتك وأنزل لك عن امرأتي فأنزل الله ولا أن تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن¹.

وقيل أن عيينة ابن حصن الفزاري دخل على النبي وعنده عائشة بغير إذن فقال له الرسول أين الاستئذان؟ فقال يارسول الله ما استأذنت على رجل من مضر منذ أدركت ثم سأله من هذه الحميراء إلى جنبك؟ فأجابه الرسول هذه عائشة أم المؤمنين قال أفلا أنزل لك على أحسن الخلق؟ قال يا عيينة إن الله قد حرم ذلك².

نكاح المتعة³

وهو نوع آخر من أنواع النكاح المؤقت، والغرض منه المتعة كما يدل على ذلك اسمه وبانتهاء الأجل يفسخ العقد ويُنسب أبناء المتعة إلى الأم، وكان هذا الصنف من النكاح متواجدا بكثرة في الفترة الجاهلية بمكة خاصة⁴، ولدى تجار القوافل الذين ينتقلون بكثرة بين الأسواق المنتشرة في جميع أرجاء شبه الجزيرة العربية الأمر الذي يبعدهم عن زوجاتهم طيلة فترات طويلة من السنة. وورد ذكر هذا النوع من النكاح في القرآن⁵ وأثارت الآية التي نزلت فيه جدالا بين العلماء فهناك من اعتبره جائزا كالشيعة⁶ وهناك من اعتبره حراما استنادا لما ورد في الحديث النبوي حيث ذكرت بعض المصادر أن الرسول قال أثبوا نكاح هذه النساء أي اقطعوا الأمر فيه وأحكموه بشرائطه وهو تعريض بالنهي عن نكاح المتعة، لأنه نكاح غير مبتوت، مقدر بمدة⁷. وغالب الظن أن تحريم نكاح المتعة، الذي ظل مشروعا حتى بداية العهد

¹ سورة الأحزاب، الآية 52.

² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 483 وأنظر التيفاشي، نزعة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، ص 18.

³ المتعة : التمتع بالمرأة لا تريد إدامتها لنفسك : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 14.

⁴ نفس المصدر، نفس الصفحة، راجع أيضا :

J. Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes*, p 160 – 161.

وعارض الكاتب فكرة الخلط بين المتعة والبغاء في مكة في الفترة القريبة من الإسلام مدعما رأيه بتواجدهما معا في نفس الفضاء والفترة.

⁵ سورة النساء، الآية 24.

⁶ ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 15.

⁷ نفس المصدر، ج 1، ص 308.

الإسلامي كان يوم فتح مكة وأن الرسول خطب في الناس قائلا يا أيها الناس إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء وأن الله قد حرّم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شيء فليخلّ سبيله ولا تأخذوا مما أتيتموهن شيئا¹.

نكاح الضيزن²

يقول ابن حبيب وكانت العرب تزوج نساء آبائها، وهو أشنع ما كانوا يفعلون فيقال للذي يخلف على امرأة أبيه الضيزن وقال أوس بن حجر :

"والفارسية فيكم غير منكرة فكلكم لأبيه ضيزن سلف"³

ويتضح من سياق هذا البيت أن العرب أخذوا هذه العادة عن الفرس، ويضيف ابن حبيب قائلا كان الرجل إذا مات قام أكبر ولده فألقى ثوبه على امرأة أبيه أي ضرة أمه فورث نكاحها فإن لم يكن له حاجة فيها تزوجها بعض أخوته بمهر جديد⁴، الشيء الذي يدفعنا إلى التساؤل حول مغازي هذا السلوك وأسباب حق البكورية (Droit d'aïnesse) وعدم دفع المهر الذي يفرض على إخوته الأصغر؟ وحرّم الإسلام هذا النوع من النكاح يا أيها الذين آمنوا لا يحلّ لكم أن تراثوا النساء كرها⁵ وقيل في تفسير هذه الآية إنّ المرأة كانت في الجاهلية إذا مات زوجها جاء وليّه فألقى عليها ثوبا، فإن كان له ابنا صغيرا أو أخا حبسها حتى يشبّ أو تموت فيرثها، فإن هي انفلتت فأنت أهلها ولم يلق عليها ثوبا نجت⁶، ويبدو أن الآية التي نهت عن نكاح المقت، نزلت في كبيشة بنت معز بن عاصم بن الأوس لما توفي زوجها أبو قيس بن الأسلت وجنح عليها ابنه فجاءت الرسول فقالت "لا أنا ورثت زوجي، ولا أنا تركت فانكح"⁷ ويبدو أن هذا السلوك كان رائجا بكثرة في يثرب ومنطقة الحجاز وغيرها من جهات الجزيرة العربية وذكر هشام بن محمد بن السائب الكلبي أنّ هذا النوع من النكاح حصل في نسب النبي وفي نسب قريش، وأنّ كنانة خلف على برة بنت مرّ بعد أن مات عليها أبيه خزيمة فورث

¹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 450.

² الضيزن هو المتجرى على زوجة أبيه، ويُعرف أيضا بنكاح المقت.

³ المحبّر، ص 325.

⁴ نفس المصدر، ص 325 - 326.

⁵ سورة النساء، الآية 19.

⁶ نلاحظ أهمية الرموز في التقاليد والأعراف العربية القديمة وكان إلقاء الثوب على المرأة يرمز إلى أنها أصبحت تحت ذمته وحرّمته : انظر القسم الثالث من هذا البحث.

⁷ المراد أنّ المرأة وقع عضلها : انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 440 - 441.

نكاحها، فولدت له النضر، ونضير، ومالك، وملكان، وعامر، وعمر¹، وكانت أمنة² تحت أمية بن عبد شمس، فولدت له العاص وأبا العاص فلما مات أمية تزوجها من بعده ابنه أبو عمرو فولدت له أبا معيط، فكان بنو أمية من أمنة وإخوة أبي معيط وعمومة³، والطريف حسب ما قاله الزبير عن عمه مصعب أن الذي زوجها كان ابنها أبا العاص⁴.

ولم يتوقف حق وراثته نكاح الزوجة على أبناء الزوج فقط، ففي الحالة التي لا يترك فيها هذا الأخير أولادا لوراثته تكون الزوجة من نصيب عصبته⁵ يرثونها كما يرثون المال والمتاع⁶ ويبدو أن أهل الجاهلية كانوا يحرمون ما حرم الله إلا امرأة الأب والجمع بين الأختين⁷، وبخصوص امرأة الأب فقد كان نكاحها، من ابن زوجها الذي توفي، يستجيب لبعض الشروط التي كان يقدرها العرب القدامى ومن بينها أن لا تكون خالته⁸، وحرم القرآن نكاح زوجات الآباء تكرمة لهم ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء إلا ما قد سلف إته كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا⁹ واعتبره مقتا¹⁰ وأمرا كبيرا يؤدي إلى مقت الابن أباه بعد أن يتزوج بامراته ويطؤها¹¹، وفرق الإسلام بين رجال ونساء آبائهم ونذكر منهم منظور بن زبان بن سيار بن عمرو الفزاري الذي تزوج في الجاهلية من مليكة بنت خارجة، وكانت تحت أبيه فخلف عليها بعد موته فأولدها خولة بنت منظور التي تزوجها الحسن بن علي بن أبي طالب وقال منظور متأثرا بالفراق الذي فرضه عليه الإسلام :

ألا لا أبالي اليوم ما صنع الدهر إذا ذهبت مني مليكة والخمر¹²

¹ جمهرة النسب، ص 21 : لا بد أنها كانت شابة لما خلف عليها كنانة، لتجنب له هذا العدد من الأبناء، ويؤكد هذا ما سنترض لدراسته لاحقا بخصوص أهمية فارق السن بين الزوجة والزوج، والذي يمكن أن يكون من بين العوامل التي شجعت رواج هذا النوع من النكاح، وتقضي ظاهرة نكاح الأيامي في المجتمع الجاهلي والإسلامي الأول : انظر الفصل الثالث من هذا الباب.

² هي أمنة بنت أبان بن كليب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن : انظر أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 1، ص 48.

³ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁴ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁵ لنا عودة لهذا المصطلح الذي يقصد به الأقارب الذكور في خط ذكوري.

⁶ ابن حبيب، المحبر ص 327.

⁷ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 441، وبخصوص الجمع بين الأختين عند العرب الجاهليين، انظر : ابن حبيب، المحبر، ص 327.

⁸ التيفاشي، نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، ص 24.

⁹ سورة النساء، الآية 22.

¹⁰ المقت أشد البغض، انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 153.

¹¹ انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ج 1، ص 153.

¹² ابن حبيب، المحبر، ص 326.

وتشدد الإسلام في معاقبة كل من أقبل على هذا النوع من النكاح بعد نزول آية تحريمه، واعتبره ارتداداً عن الدين يجوز قتل صاحبه ومصادرة ماله¹.

هذا وتشير بعض مصادرنا وبالتحديد بعض المعلقات إلى أن هناك في الجاهلية من حرّم على نفسه ما أطلق عليه الإسلام اسم نكاح المقت ولفت انتباهنا بيتا ورد في معلقة عنتره قال فيه :

يا شاة ما قنص لمن حلت له حرمت عليّ وليتها لم تحرّم²
وقال الزوزني في شرحه لهذا البيت أن هذه الحسنة الجميلة حرمت عليه لأن أباه تزوّجها³.

نكاح الرّهط⁴

تقول عائشة يجتمع الرّهط ما دون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها فإذا حملت، ومّرّ عليها ليال بعد أن تضع حملها، أرسلت إليهم فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها، تقول لهم قد عرفتم الذي كان من أمركم وقد ولدت، فهو ابنك يا فلان، تسمّي من أحبّت باسمه، فيلحق به ولداً ولا يستطيع أن يمتنع منه الرجل⁵. ونكاح الرّهط نكاح قديم ذكره هيرودت الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، حيث ذكر أنّ علاقات الرّجل بالمرأة كانت متروكة إلى الصدفة، لا تختلف عمّا يشاهد بين الأنعام، وكان الشأن إذا ولدت امرأة ولداً أن يجتمع القوم متى وصل الولد إلى سنّ البلوغ وينسبوه إلى أشبه الناس به، وهي عادة معروفة عند القبائل الجرمانية وعند العرب في الجاهلية⁶، ممّا يؤكّد بعدها الإنساني.

ولا نعتقد أنّ هذا النوع من النكاح كان معمول به عند ظهور الإسلام وأتاه يعود إلى الجاهلية البعيدة، وموقف الإسلام منه معروف على كلّ حال ويروى أن عمر بن عبد العزيز أتى بخنصرة في قوم وقعوا على جارية في طهر واحد فأوجعهم

¹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 444.

² الزوزني، شرح المعلقات العشر، ج 1، ص 252.

³ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁴ الرّهط في اللغة عدد يجمع من ثلاثة إلى عشرة أو من سبعة إلى عشرة : انظر : ابن منظور، لسان العرب ج 5، ص 343.

⁵ التيفاشي، نرمة الأبواب فيما لا يوجد في كتاب، ص 15، ويبدو أن المرأة هي التي كانت تنظم عملية الجماع مع أزواجها، فإذا اتصل بها أحدهم وضعت عصاه على باب الخيمة إشعاراً لغيره بذلك.

⁶ قاسم أمين، المرأة الجديدة، ص 17.

عقوبة الضرب ودعا لولدها القافة¹ ويدخل هذا في باب الحرص على سلامة النسب كما سنبينه لاحقاً.

نكاح المضانة²

وهو سلوك جاهلي قديم، تمثل في حق المرأة في ربط علاقة صداقة مع رجل آخر غير زوجها، وجاء على لسان ابن منظور أن أهل الجاهلية كانوا لا يمتنعون من خدن يحدث الجارية³ كما تعرض ابن حبيب إلى ذكر هذا السلوك فقال وكان في الجاهلية في نكاح النساء على أربع امرأة تخطب فتزوج⁴ وامرأة يكون لها خليل يختلف إليها⁵ "...، ويبدو من خلال مصادرها أنه وجدت حالات من المضانة الخالية من الجماع بين المتصاحبين المتحابين خاصة في الأوساط البدوية⁶.

وعلى كل حال جاء الإسلام بهدم هذه العادة محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان⁷، والمقصود بمتخذات أخدان حسب التفسير متخذات أخلاء، وقيل ذات الخليل الواحد المقررة به، نهى الله عن ذلك، يعني تزويجها مادامت كذلك⁸.

نكاح الضمان

الضمان والضمد حسب ابن منظور هو أن يخال الرجل المرأة ومعها زوج، والضمد أيضاً أن يخالها خليلان⁹، ويبدو أن ذلك كان لأسباب طبيعية اقتصادية تجبر المرأة أن تصادق اثنين أو ثلاثة في القحط لتأكل عند هذا وهذا لتتبع¹⁰، وقيل في ذلك :

¹ ابن سعد، الطبقات الكبرى؛ ج 5، ص 361 - 366 وبخصوص القافة قال ابن منظور أن المقصود بها معرفة الولد، ومفردها قائف وهو الذي يعرف الآثار ويتبعها ويعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه؛ لسان العرب، ج 11، ص 349.

² المضانة : المصاحبة... والخدن والخدين : الصديق، ومن ذلك خدن الجارية أي محدثها... انظر ابن منظور، نفس المصدر، ج 4 ص 42.

³ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁴ وهو النوع الذي حافظ عليه الإسلام.

⁵ المحبر، ص 340.

⁶ سأل الأصمعي امرأة من بني عذرة عن معنى العشق عندهم فأجابته "الغمزة والقبلة والضمة" فسألته بدورها : "فما هو عندكم يا حضري؟" فقال : "أن يرفع رجلها ويدفع بجهد بين شفرتيها..." : أنظر التيفاشي، نرمة الأبواب فيما لا يوجد في كتاب ص 18، وعذرة قبيلة من اليمن : ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 109 وإن استشهدنا بمثال يمني سببه إيماننا الراسخ بوجود قاعدة واحدة للعروبة كثقافة تستند قبل كل شيء إلى البداوة وهي عامة خاصة بعد تبدي اليمن.

⁷ سورة النساء، الآية 25.

⁸ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 451.

⁹ لسان العرب، ج 8، ص 84.

¹⁰ نفس المصدر، نفس الصفحة.

لا يخلص الدهر خليل عشرا

ذات الضماد أو يزور القبرا

إني رأيت الضمد شيئا نكرا¹

وقيل في التفسير أن الرجل لا يدوم على امرأته ولا امرأة على زوجها إلا قدر
عشر ليال للعذر في الناس في هذا العام² واعتبر صاحب القول الضمد شيئا
نكرا وأنشد أيضا :

أردت لكىما تضمدينى وصاحبى ألا لا أحبى صاحبى ودعينى³

وهو نفس ما قاله أبو ذؤيب الهذلي في امرأته التي خانتها مع ابن عمه خالد بن زهير
تريدين كىما تضمدينى وخالدا وهل يجمع السيفان، ويحك، في غمد⁴
وتسمى المرأة التي تأتي هذا السلوك المُقسمة والمقسّات من الحرائر اللاتي
كن يرتزقن بذلك أو أحيانا بسبب الشهوة، وبدون ضغط أو إكراه من قبل أي سلطة⁵.

نكاح صواحب الرايات

يعرف هذا النوع من النكاح أيضا بنكاح البغايا⁶، ويبدو أن البغاء كان
مؤطرا في الفترة الجاهلية في نطاق مؤسسة لها نظمها الخاصة، وكان للبغايا خيامهن
وكنّ ينصبن على أبوابهن رايات للتدليل عليها⁷، ولون هذه الرايات أحمر وهو
لون مشحون منذ القدم بمعاني الخصوبة الجنسية ومرتبطة بالرغبات البدائية ومثير
للشهوة وهذا أمر تم إثباته اليوم⁸.

ويقول التيفاشي وكنّ لتنظيم الوافدين إليهن طلبا للمتعة، قد جعلن التنح أو
السعال علامة استعدادهن لاستقبال القادم⁹ ويبدو أن هذا سبب تسمية البغي بالقحبة لأنها

¹ نفس المصدر، نفس الصفحة.

² نفس المصدر، نفس الصفحة.

³ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁴ التيفاشي، نفس الأبواب فيما لا يوجد في كتاب، ص 19.

⁵ ابن حبيب، المحبر، ص 264.

⁶ من بغت الأمة تبغي بغيا وباغت مباغة وبغاء وهي بغى وبغوت : عهرت وزنت، وقيل البغي الأمة فاجرة كانت أو غير فاجرة لأن أصل الفجور في الإماء... أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 457 - 456 وج 10، ص 188.

⁷ راجع : J. Chelhod, *Le sacrifice chez les arabes*, p 158

⁸ أنظر : إبراهيم محمد علي، اللون في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 79 - 80.

⁹ نزهة الأبواب فيما لا يوجد في كتاب، ص 41.

كانت في الجاهلية تؤذن طلابها بقحابها، والقَحَابُ هو السعال¹ ومن الأسماء الأخرى التي أطلقها العرب على البغيّ نذكر الزمارة أو الرّمازة، من الرّمز وهي التي تومئ بشفتيها وبعينيهما وحاجبيها، والزمارة البغيّ الحسناء ويقول صاحب اللسان إنما الزنا مع الملاح لا مع القباح²، ويشير أيضا أن لفظة زمارة يمكن أن تكون أخذت عن المغنية³، ممّا جعلنا نستخلص أن البغاء كان متفشيا بالخصوص في أوساط الإماماء، لأنّ العديد منهنّ كنّ مغنيات.

وذكر ابن الحبيب البغايا عند عرضه لأنواع النكاح في الجاهلية فقال وامرأة ذات راية يختلف إليها⁴ ويبدو وأنّ البغاء المنظم شكّل مورد رزق البعض ممّن كانوا يُكرهون فتياتهم عليه وقد نهى عن ذلك الإسلام ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء⁵، ذلك أنّ أهل الجاهلية كانوا يرسلون إماءهم يزنيّن ويجعلون عليهنّ ضرائب، ونزلت هذه الآية حسب رأي الأغلبية من المفسّرين في شأن عبد الله بن أبيّ بن سلول لأنه كان له إماء يُكرهنّ على البغاء طلبا لخراجهنّ ورغبة في أولادهن⁶، ويسمى هذا المساعاة الذي عرفه أبو هيثم بقوله المساعاة مساعاة الأمة، إذا ساعى بها مالكا فضرب عليها ضريبة تؤدّيها بالزنا وقال لا تكون المساعاة إلا في الإماماء، وخُصّصنّ بالمساعاة دون الحرائر لأنهنّ كنّ يسعين على مواليهنّ فيكسبنّ لهم بضرائب كانت عليهنّ⁷ وفي هذا المعنى ذكر ابن حبيب أنّه كان لكلب في سوق دومة الجندل قنّ كثير في بيوت شعر، فكانوا يكرهون فتياتهم على البغاء⁸.

هذا بخصوص البغاء المنظم، ويبدو أنّه تواجد إلى جانبه بغاء غير مؤطر والأمثلة عن ذلك كثيرة نستشقيها من خلال المصادر الكلاسيكية، ونذكر من بينها ما أورده صاحب كتاب الأغاني بخصوص امرأة بملل كان ينزل بها الناس ويهبون لها مقابل ما تقدمه لهم من خدمات ويبدو أن الشاعر نصيب⁹ نزل بها رفقة رجلين من قريش فوهبا لها لما رحلا ولم يكن معه شيئا فقال لها اختاري إن شئت أن أضمن لك مثل ما أعطياك إذا قدمت وإن شئت قلت فيك أبياتا تنفعك فقالت له "بل الشعر أحبّ

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 41.

² نفس المصدر، ج 6، ص 79 - 80.

³ المصدر نفسه، نفس الصفحتين.

⁴ المحبّر، ص 264.

⁵ سورة النور، الآية 33.

⁶ انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 278 - 279.

⁷ ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 223.

⁸ المحبّر، ص 264.

⁹ هو نصيب بن رباح مولى عبد العزيز بن مروان، كان شاعرا فحلا فصيحاً مقدّما في النسيب والمديح ... انظر: أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 1، ص 258 - 259.

إلي¹، كما كان نصيب ينزل على عجوز بالجُحفة إذا قدم من الشام وكان لها بنية صفراء كانت تحلى بعينيه، فإذا قدم وهب لها دراهم وثيابا وكان يريد لها لنفسه فقط ليلة يبيت معها².

وكلّ هذا يفيد أنّ البغاء لم ينقطع وجوده حتى بعد أن حرّمه الإسلام في القرآن³ وعلى لسان نبيّه⁴ وهذا أمر طبيعي، فالبغاء أقدم مؤسسة أو مهنة عرفت في الإنسانية كما هو معلوم لاتصاله المتين بالرغبة البدائية الغريزية الجياشة التي تتنافى مع العقل والمنطق والقانون.

هذا مع إمكانية ترجيح صحة الرأي القائل بالجدور الدينية للبغاء وما عُرف في تاريخ الأديان القديمة البابلية والكنعانية بالبغاء المقدّس⁵.

ولا يفوتنا في هذا الإطار التعرض إلى مسألة الأبناء الذين يولدون في إطار البغاء أو غيره من العلاقات التي لا تؤطرها مؤسسة الزواج فبمن كانوا يلحقون ؟ يبدو حسب الأخبار الواردة في مصادرنا أن البغي كانت هي التي تقرر بمن تلحق ولدها في الفترة الجاهلية وقد تلحقه حتى بنفسها⁶، فيقال هو ابن بغية نقيض الرّشدة⁷ وأبطل الإسلام ذلك ولم يلحق النسب بها وعفا عما كان منها في الجاهلية ممن ألحق بها⁸ وتشير بعض المصادر أنّ عمر بن الخطاب كان يلحق أولاد الجاهلية الذين جاءوا نتيجة الزنا بمن ادّعاهم في الإسلام على شرط التقويم، ومعنى التقويم حسب ابن منظور أن تكون قيمتهم على الزّانين لموالي الإمام، ويكونوا أحرار لا حقي الأنساب بأبائهم الزّناة⁹ أما إذا كان الوطء والدعوى جميعا في الإسلام فذلك باطل والولد مملوك لأثمه عاهر¹⁰.

¹ نفس المصدر، ص 272، وهذا يؤكد أهمية المكانة التي كان يحتلها الشعر في المحيط العربي.

² نفس المصدر، نفس الصفحة.

³ سورة النور، الآية 33. وهناك من حرّم الزنا على نفسه قبل الإسلام وفي هذا الصدد قال الأسلوب اليامي : وتركت شرب الراح (الخمير) وهي أثيرة والمومسات، وترك ذلك أشرف.

أنظر ابن حبيب، المحبّر، ص 239 - 240.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 79 : حيث نقرأ أن النبي نهى عن كسب الزّمار.

⁵ راجع دراسة : J. Chelhod, *Le sacrifice chez les arabes*, pp 157 - 162.

⁶ أنظر نفس المصدر، ص 223.

⁷ نفس المصدر، ج 1، ص 457.

⁸ نفس المصدر، ج 6، ص 223.

⁹ نفس المصدر، نفس الصفحة.

¹⁰ نفس المصدر، نفس الصفحة.

نكاح السر¹

وهو اقتران سري كما يدلّ عليه اسمه، يعقده أحد الأشراف مع من هي دونه في المكانة الاجتماعية وغالبا ما تكون إحدى رقيقاته، فتصبح سرّية نسبة إلى السرّ وهو الجماع، أو للسرور باعتبارها موضع سرور سيدها²، كما تنسب إلى السرّ وهو الإخفاء لأنّ الرّجل كثيرا ما يسرّها ويسترها عن حرّته³.

ويسمح العرف العربي للرجل في معاشرة إمائه⁴ جنسيا مهما كان عددهن⁵، ويضرب هذا السلوك قدما في التاريخ السامي حيث يمكن ربطه بفترة إبراهيم وتسريّه بهاجر التي أنجبت له ابنه إسماعيل⁶.

وعاش الرسول نفس التجربة مع جاريته مارية التي كان يصيبها بملك اليمين⁷، وكذلك خير ريحانة بنت شمعون من بني قريظة بعد إسلامها وإثر وقوعها في سبي المسلمين وكان النبي حبسها لنفسه، بين الزواج أو البقاء في ملك يمينه، فخيّرت الحلّ الثاني ويقول ابن حبيب فلم تزل في ملكه حتى توفي صلى الله عليه وكان منزلها بالعالية⁸، فالسيرة تبيح ملك اليمين والنصّ القرآني يؤكد ذلك⁹.

ويبدو أنّ وضع الجوّاري شهد تحسّنا ملموسا في أواخر الفترة الجاهلية وخاصة اللواتي يصبحن أمّهات أولاد، فقد حرّر السيد أمته التي أنجبت له ولدا ثم يتزوجها سرا، لأنّ الزواج مع الحرائر كان المفضّل في مجتمع حريص على النسب

¹ السرّ : النكاح لأنه يكتّم، وقال أبو الهيثم : "السرّ الزنا والسرّ الجماع وهو أيضا ذكر الرجل..." انظر نفس المصدر، ص 235 - 236.

² نفس المصدر، ص 236.

³ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁴ جمع أما أو أمة وهي المملوكة خلاف الحرّة ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 197.

⁵ لا بدّ من ربط الرّق بتفشي ظاهرة السبيّ في الجاهلية، والتي غالبا ما كانت تشمل الحرائر من النساء اللاتي كنّ يقعن في الأسر أثناء الحروب والغارات وتعتبر هذه الظاهرة في عمقها الحضاري عن عرف جاهلي حربي يجب ربطه بالأرضية التي أفرزته والمتمثلة في الحاجة الأكيدة إلى الرّق يمكن الرجوع إلى بحث عائدة السحباني، المرأة في بلاد الحجاز في الجاهلية والعهد النبوي، شهادة الكفاءة في البحث، السنة الجامعية 1992 - 1993، ص 40 وما يليها.

⁶ تقول الرواية أن سارة هي التي قالت لإبراهيم لما طال عقمها ولم تحمل : "تسرّ هاجر، فقد أذنت لك". انظر : الطبري، تاريخ الطبري، ج 1 ص 253 - 254.

⁷ انظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 112 وفي ماريّة نزلت الآية الأولى من سورة التحريم "يا أيها النبي لما حرّم أما أحلّ الله لك..." وكان قد حرّمها بسبب غيرة بعض نساؤه منها وكانت بارعة الجمال... انظر : ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 386 - 387.

⁸ المحبّر، ص 93 - 94.

⁹ سورة النساء، الآية 3.

حتى من جهة الأم¹، أو يعتقها سيدها بسبب إنجابها ابناً له فتصبح أم ولد وأكد الإسلام هذه الوضعية وأثبتها وفي الحديث "أما أمة ولدت من سيدها فإنها حرة إذا مات إلا أن يعتقها قبل موته²."

ولما ولدت مارية إبراهيم أعتقها ولدها³، ولا نعتقد أن التطور الحاصل في الوضعية الاجتماعية للأمة غير الكثير من النظرة الاحتقارية التي ظل المجتمع العربي يوجهها للأمة حتى بعد ظهور الإسلام، ذلك أنه حتى في حالة زواجها من سيدها بعد عتقه لها، فإن ذلك الزواج لا يتعدى حدود السرية الضيقة كما يظل أبناءها يُعرفون على شكل فلان بن فلان بن فلان وأمّه أم ولد وتزخر كتب الأنساب والطبقات بهذا النوع من الامثلة، كما أن عبارة أم ولد تعكس في حد ذاتها وضعية اجتماعية دونية لهذا النوع من النسوة لأن المرأة الحرة كانت تدعى أم البنين⁴.

ورغم تحريم الإسلام⁵ لزواج السرّ واعتباره زناً، لأن الإشهار هو شرط رئيسي من شروط الزواج لا يستقيم بدونه⁶، فإن العمل به تواصل في الفترة الإسلامية في الأوساط الثرية خاصة إثر الفتوحات وتراكم الثروات، واستفحال ظاهرة الرقّ في البلدان الأجنبية التي شملها الغزو الإسلامي مما ساهم في تنوع جنسيات الجوّاري وأشكالهن، وأورد التيفاشي خبراً أسنده لأبي الفرج الأصفهاني يخصّ محمد بن عبد الله بن عمر بن عثمان بن عفان الذي أرسل إلى خليدة المكيّة وكانت قينة، يخطبها فقالت لرسوله إنا من تعلم فإن أراد صاحبك نكاحاً مباحاً أو زناً صراحاً فهلمّ إلينا فنحن له، فقال أنّه لا يدخل في الحرام، فقالت ولا ينبغي أن يستحي من الحلال، فأما نكاح السرّ فلا، والله لا فعلته ولا كنت عاراً على القيان⁷.

يقودنا استعراض أهمّ أنواع الأنكحة التي كانت رائجة في المجتمع العربي في القرن السادس ميلادي، والتي أبطلها الإسلام، إلى التساؤل عن أهمّ طقوس الزواج العرفي لأنّ غيره من الأنواع التي ذكرناها لا يخضع لها.

¹ راجع الباب الثاني من هذا البحث.

² ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 215.

³ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁴ Art "Umm al walad" in EI, p 1066.

⁵ تشير بعض الأخبار الواردة في مصادرنا أنّ نكاح السرّ كان مكروهاً عند العرب حتى في الفترة الجاهلية، وهذا نستخلصه من جواب عامر بن الظرب العدواني لصعصعة بن معاوية، لما خطب منه ابنته وهي عمرة (أم عامر بن صعصعة)، فقال له: "... قد أنكحتك خشية أن لا أجد مثلك أفرّ من السر إلى العلانية..." أنظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 37، وانظر ص 34 - 35.

⁶ انظر: ص 63.

⁷ نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، ص 21.

ب - طقوس النكاح

تخضع مؤسسة الزواج إلى طقوس وأعراف منظمة ظل يقدسها المجتمع العربي من العهد الجاهلي إلى العهد الإسلامي.

ولم يكن عقد النكاح مختلفا في شكله عن بقية العقود الأخرى التي اعتادها العرب القدامى والتي كانت تجري على شكل العرض والرد عليه إما بالقبول أو بالرفض.

ويتمثل العرض في مؤسسة الزواج في الخطبة التي يتولى القيام بها طالب النكاح أو الخاطب إما بنفسه أو عن طريق أشخاص يختارهم لتمثيله، ويكونون عادة إما من أقاربه العاصبين¹، أو في حالات نادرة جدا من أصحابه المقربين، أو حتى بعض الأجانب الذين يعترضهم على سبيل الصدفة².

ويكون قبول عرض الزواج أو رفضه في يد الولي بعد استشارة المعنية بالأمر عادة ويتم إبرام عقد النكاح بعد دفع المهر وبحضور الشهود.

وسوف نركز في ما يلي وإن كان بدرجة متفاوتة على خمسة أطوار نعتبرها رئيسية في طقوس الزواج وهي الآتية :

- طور أول يتمثل في المرحلة التي تسبق في العادة الخطبة
- طور ثان يتمثل في الخطبة وطقوسها
- طور ثالث يتمثل في دور الولي في مؤسسة الزواج
- طور رابع يتمثل في ركن رئيسي من أركان النكاح وهو الصداق أو المهر
- طور خامس وهو الإهداء

ما قبل الخطبة

نشير المصادر العربية إلى أنّ بعض النساء من الطبقة الوضيعة خاصة، كنّ يلعبن دور الواسطة بين الرجل والمرأة قبل الخطبة ونذكر من بينهن على سبيل المثال نفيسة بنت أمية بن أبي من بني تميم، وكانت هي التي سعت فيما بين الرسول وخديجة

¹ غصبة الرجل ; بنوه وقرايته لأبيه : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 232.

² أوردت مصادرنا بعض الأمثلة نذكر من بينها حالة تولى فيها الشاعر عمر بن أبي ربيعة خطبة فتاة لفتى وجده صدفة في طريقه يتألم من حبه لها ومن رفض أمها تزويجه إياها، وكانت الفتاة ابنة عمه فأتجه عمر إلى أبيها وخطبها منه وساق المهر عن العريس : انظر كامل الخبر في البلاذري، /نسب الأشراف، ج 10، ص 196.

بنت خويلد، فكان الرسول يعرف لها ذلك¹، وخولة بنت حكيم السلمية التي سعت هي الأخرى في زواجه من كل من سودة بنت زمعة، وعائشة بنت أبي بكر بعد وفاة خديجة، ويبدو أنها جاءت إليه وقالت يا رسول الله كأي أراك قد دخلتك خلة لفقد خديجة، فقال أجل، كانت أم العيال ورب البيت، قالت أفلا أخطب عليك؟ فقال بلى فإنكن معشر النساء أرفق بذلك²؛ وواضح أن دور هذه الشريحة من النساء كان يقف عند الوساطة بين الرجل والمرأة قبل الخطبة، ذلك أن الرسول مثلا هو الذي كان تولى إما شخصيًا أو بمعونة عمومته خطبة أزواجه من أوليائهن³.

وإلى جانب هؤلاء النسوة، تشير مصادرنا إلى صنف اجتماعي آخر كان يقوم بدور الوساطة بين الرجال والنساء الراغبين في الزواج تمثل في المختنين⁴، الذين تواجدوا بكثرة في المجتمع المدني في العهد الأموي⁵، فكانوا يخالطون أوساط النسوة ويحبون صحبتهم ويرفعون أخبارهن إلى الرجال ويصفونهن لهم وصفا مدققا، فكان من أراد خطبة امرأة سأل المختن حتى يجد له المرأة التي تتوَقَّر فيها الصفات التي يرغبها فيها وقال مصعب الزبيري كان القادمُ يقدِّم المدينة فيسأل عن المرأة يتزوجها فيُدلُّ على الدلال⁶ فإذا جاءه قال له صف لي من تعرف من النساء للتزويج فلا يزال يصف له واحدة بعد واحدة حتى ينتهي إلى ما يوافق هواه⁷.

وتذكر مصادرنا حالات أخرى يكون فيها الأب هو الذي يعرض ابنته للزواج، فبنوّه بخصالها وبجمالها وهذا ما قام به مثلا أبو النعمان بن أبي الجون الكندي الذي كان ينزل مع قومه نجدا فأتى النبي مسلما وعرض عليه ابنته ليتزوجها قائلا يا رسول الله ألا أزوجك أجمل أيم⁸ في العرب كانت تحت ابن عم لها فتوَقِّي عنها

¹ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 2.

² نفس المصدر، ص 57.

³ راجع نفس المرجع، ص 16 و 53 و 58.

⁴ يُقال رجل خنث أي لا يخلص لذكر ولا أنثى: ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 226، ويبدو أن المختنين كانوا يشكلون شريحة خاصة في المجتمع العربي في مكة والمدينة، وأن عددهم تكاثر في الفترة الأموية فكانوا يخالطون الأوساط الميسورة وكانت لهم علاقة خاصة بالنساء، مما جعل سليمان بن عبد الملك يأمر بخصيهم، راجع: أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 4، ص 441 وما يليها؛ وأنظر أيضا بخصوص الخصيان: الجاحظ: رسائل الجاحظ، ج 2، ص 123-125.

⁵ وهذا يبرز الحالة التي أصبحت عليها المدينة بعد خروج وظيفة الإشراف الديني والسياسي منها وانتقالها إلى مكان ترفيه يومه الأثرياء.

⁶ هو من أشهر المختنين في الفترة الأموية، وكان من أهل المدينة ويُقال أنه مولى عائشة بنت سعيد بن العاص، وذكر من أمثاله طويس وهنب وقيل عن هذا الأخير أنه كان أقدمهم وأن الدلال كان أصغرهم وشهر هؤلاء المختنين بظرفهم وبنوادرهم المضحكة، أنظر: أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 3، ص 22 - 23 و ج 4، ص 441.

⁷ أنظر: نفس المصدر، ص 442.

⁸ الأيم هي التي لا زوج لها بكرا كانت أم ثيبا: ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 289.

فتأيمت وقد رغبت فيك وحطت إليك¹، ولا يهمننا سبب الرغبة في مصاهرة الرسول² بقدر ما تهمننا نوعيّة العرض في حدّ ذاته، ورواجها في التقاليد والأعراف العربية في تلك الفترة وسلك عمر بن الخطاب نفس المسلك تقريبا لما اقترح على عثمان أن يتزوَّج ابنته فلمّا رفض عرضها على أبي بكر الصديق³.

وأوردت المصادر حالات وإن كانت نادرة تكون المرأة هي التي تعرض نفسها على الرجل طالبة منه أن يتزوجها، ونذكر من بين الأمثلة التي سجلتها الذاكرة العربية المرأة التي عرضت نفسها على عبد الله بن عبد المطلب والد الرسول ليقع عليها قبل زواجه من آمنه بنت وهب هذا إلى جانب كل النسوة اللاتي وهبن أنفسهن للنبي ولا بدّ أن هذه العادة كانت معروفة على الأقل في تلك الفترة⁴.

الخطبة

كان للعرب القدامى طرقهم الخاصة في خطب النكاح والرّد عليها، فكانوا يخطبون المرأة إلى أبيها أو عمّها أو جدّها أو أخيها أو بني عمّها⁵ أو حتى لأحد أبنائها⁶ وبالتالي إلى أحد أفراد قرابتها العاصبة، الذي يُعرف في الثقافة العربية والإسلامية باسم الولي⁷.

وكان الرجل في العهد الجاهلي يأتي الحي خاطبا فيقوم في ناديهم فيقول خطباً أي جئت خاطبا فيقال له نكح أي قد أنكحناك إياها، والنكح أو النكح كلمة كانت العرب تتزوج بها⁸ وبصفة عامة كان مستحب من الخاطب الإطالة ومن المخطوب إليه الإجازة ؛ هذا بخصوص قريش⁹ التي نعرف عنها أخبارا أكثر من غيرها من القبائل العربية

¹ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 143 وانظر أيضا : الطبري، تاريخ الطبري، ج 11، ص 613.

² سوف نخصص الفصل الأخير من هذا الباب لدراسة استراتيجيات الزواج.

³ ابن سعد، نفس المصدر المذكور، ص 81.

⁴ أنظر ابن حبيب، المحتر، ص 96.

⁵ نفس المصدر، ص 310.

⁶ أمثلة عديدة عن ذلك نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر أمّ سليم بنت ملحان من بني النجار التي زوجها ابنها لأبي طلحة من بني النجار أيضا : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 427، وقبل ذلك أم سلمة المخزومية التي زوجها ابنها للرسول وكان غلاما صغيرا : نفس المصدر، ص 92 وهي عادة موروثة عن الفترة الجاهلية : راجع أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 1، ص 48.

⁷ ولي المرأة هو الذي يلي عقد النكاح عليها ولا بدعها تستبد بعقد النكاح دونه وفي الحديث : "أيما امرأة نكحت بغير إذن مولها فنكاحها باطل" : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 40.

⁸ ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 279 : ويقال "نكح على خبر أم خارجة، كان يأتيها الرجل فيقول : خطب، فتقول هي : نكح، حتى قالوا : أسرع من نكاح أم خارج".

⁹ ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 72 - 73.

لأسباب التي ذكرناها آنفا وأورد ابن قتيبة في كتابه عيون الأخبار، في القسم المخصص للنساء، نماذج من خطب النكاح التي كانت تُلقى في بداية الفترة الإسلامية¹، ونلاحظ أن رغم اختلاف شكلها الظاهري فإنها تحمل كلها تقريبا نفس العناصر والمعاني والترتيب فيبدأ الخاطب بالحمد والشكر لله والصلاة على رسوله، والتتويه بفضائل الزواج، وحث الإسلام عليه باعتباره سببا للمناسبة والقراية، ووصل الأرحام، وجمع الأسباب المتفرقة، ثم يُعرّف الخاطب بنفسه، وبنسبه، وبخصاله، إمّا بصفة شخصية أو عن طريق من يُمثله أو يُرافقه من قرابته العاصبة أو من أصحابه ؛ ونذكر على سبيل المثال ما قاله ابن الفقير لما خطب على نفسه امرأة من باهلة.

فما حسن أن يمدح المرء نفسه ولكن أخلاقا تَذم وتمدح²

أو ما يقال عادة في الحالة الثانية التي يوكل فيها الخاطب من يتكلم عليه ؛ في شاكلة وفلان من قد عرفتموه، في نسب لم تجهلوه ذلك أن العرب كانوا يخطبون الكفى إلى الكفى والهجين إلى الهجين³، ولنا عودة إلى ذلك لاحقا؛ فيقولون أيضا نحن أكفاؤكم ونظراؤكم فإن زوجتمونا فقد أصبنا رغبة وأصبتموها وكنا لصهركم حامدين، وإن رددتمونا لعل نعرفها رجعنا عاذرين⁴.

كيف كان العرب القدامى يردون على خطب النكاح ؟

يبدو كذلك أنه كان للعرب، لما عُرفوا به من فصاحة لسان وتشدق⁵، سنهم الخاصة في الرد على خطب النكاح ؛ واخترنا أن نعرض على القارئ ردّ عامر بن الظرب العدواني، حكيم العرب وخطيبهم ورئيسهم⁶، على صعصعة بن معاوية لما خطب إليه ابنته عمرة أم عامر بن صعصعة، فأجابه قائلا إنك أتيتني تشتري مني كبدي وأرحم ولدي عندي، أبغيتك أو زودتك، والحسيب كفاء الحسيب، والزوج الصالح أب بعد أب، وقد أنكحتك خشية أن لا أجد مثلك، أفرّ من السرّ إلى العلانية أنصح ابنا وأودع ضعيفا قويا، ثم توجه بالخطاب إلى عشيرته⁷ قائلا يا معشر عدوان خرجت من بين أظهركم كريمكم من غير رهبة ولا رغبة، أقسم لو قسم الحظوظ على قدر الجدود

¹ نفس المصدر، ص 71-75.

² نفس المصدر، ص 73.

³ ابن حبيب، المحبر، ص 310.

⁴ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁵ يقال رجل أشدق إذا كان متفوها ذا بيان ومنه قيل لعمر بن سعيد الأشدق لأنه كان أحد خطباء العرب ؛ راجع ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 58.

⁶ وأشهر ما قاله : "يا معشر عدوان إن الخير الوف عزوف ولن يفارق صاحبه حتى يفارقه، وإنني لم أكن حكيما حتى اتبعت الحكماء ولم أكن سيدكم حتى تبعتم لكم." : انظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 213 - 214.

⁷ بخصوص مفهوم العشيرة : انظر ص 188 من هذا العمل.

ما ترك الأول للآخر ما يعيش به¹ ويكشف هذا الخطاب الكثير من السنن والأعراف الاجتماعية الجارية في المجتمع العربي في تلك الفترة وارتأينا للإيجاز الاكتفاء بذكر البعض منها في ما يلي :

أولا الصفة الرسمية التي اتخذها الردّ على الخاطب؛ والخطاب الذي وجهه الأب لأهل العروس ونشريكهم في القرار الذي اتخذه وتحميلهم جانبا من المسؤولية بقوله : "خرجت من بين أظهركم كريمتكم مما يجعلنا نستنتج أنّ الزواج لا يهم فقط الطرفين المتعاقدين أي الزوج والزوجة بل يتعداهما ليشمل المجموعتين المتصاهرتين، ويتمشى هذا إلى حدّ بعيد مع مبدأ المجموعة الذي تقوم عليه كامل الثقافة العربيّة القديمة، وانعدام النزعة الفردية خصوصا عند اتخاذ القرارات المصيرية الهامة مثل الزواج².

من جهة أخرى نلاحظ حرصا شديدا على تحقيق التكافؤ الاجتماعي في مؤسسة الزواج الحسيب كفاء الحسيب وتحميل الزوج مسؤولية المحافظة على الزوجة وصيانتها الزوج الصالح أب بعد أب، ومواصلة ما كان يقوم به الأب قبل زواجها، فالمرأة العربية تظل دائما في عهدة رجل أب كان أو أخ أو عم أو جد في البداية، ثم زوج أو ابن في المرحلة الموالية من عمرها.

من كان يحضر الخطبة ؟

تشير مصادرها إلى أنّ الخطبة موكب رجالي وأنّ الزواج نفسه عملية تتمّ بين رجلين أحدهما العريس طالب الفتاة، وثانيهما الولي الذي يسلمها أو يُعطيها له وتختلف الحالات التي سجلتها مصادرها عَرَضًا من الخطبة البسيطة التي تتمّ بين شخصين إثنين، إلى الخطبة التي تتمّ بحضور كبير وتتخذ شكلا احتفالياً مثل موكب خطبة الرسول لأم حبيبة بنت أبي سفيان؛ وكان أوكل لنجاشي الحبشة أن يخطبها له فأمر جعفر بن أبي طالب ومن هناك من المسلمين للحضور معه، ووكلت أم حبيبة قريبها خالد بن سعيد بن العاص لئزوجها وبعد الخطبة وقبل عرض الزواج جلس الجميع وأكلوا طعاما ثم تفرقوا ويبدو أن ذلك كان من سنن الأنبياء إذا تزوجوا³ وهم قدوة القوم ويزيد هذا في التأكيد على أهمية عادة تقاسم الطعام في المناسبات الحياتية الهامة بالخصوص، ومدى تجرّ هذه العادة في التقاليد السامية وما كانت ترمز إليه من قيم ومبادئ مقدسة لنا عودة إليها في مراحل عديدة من هذا البحث، وارتأينا أيضا في السياق نفسه عرض حالة أخرى لخطبة تمت بأكثر بساطة وبحضور أقل، وهي خطبة عروة بن الزبير لابنة عبد

¹ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج6، ص65، والجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص37.

² انظر الفصل الثالث من هذا الباب.

³ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج8، ص98.

الله بن عمر الذي طلب دعوة أخويها، فلما طلب عروة حضور كل بني الزبير فقال له ابن عمر لا حاجة لنا بهم¹.

وبالتالي لم يكن هناك نموذجا مدققا لمراسم الخطبة ولعدد الحاضرين ونوعهم بل كان هناك تنوعا حسب الحالات والظروف وفي مصادرها إشارة إلى أن بعض النسوة كن يجلسن لخطابهن خاصة في العهد الأموي، ونذكر كمثال على ذلك أن أحد أحفاد عبد الرحمان بن عوف الزهري خطب ابنة قاضي البصرة وكانت بكرا فقال له أبوها اخطبها إلى نفسها².

ويتنافى هذا بالطبع مع ما يتهم به بعضهم اليوم الإسلام والثقافة العربية كنظام عيش وتفكير، من انتهاك لحقوق الإنسان الأساسية وخاصة حق المرأة حتى في اختيار شريك حياتها ونعتقد أنه لا بد، قبل الحكم على أي حضارة إنسانية، من العودة إلى تاريخ نشأتها ومعرفة خصوصياتها الحضارية أو إلى ما عبّر عنه هشام جعيط في العصر التأسيسي³ باعتباره الأصل، حتى يُنصف الإسلام كنظام ثقافي من كل ما علق به من زيف شوّهه على مر التاريخ.

الولي

لم يكن العرب الجاهليين مختلفين تماما عن المجتمعات البدائية المعاصرة التي تناولتها الأبحاث الأنثروبولوجية بالدرس، من حيث أهمية الدور الذي كان يلعبه أحد العناصر الذكورية الذين يمثلون عصب المرأة في عملية الزواج⁴، والذي جعله كلود ليفي ستروس عنصرا رئيسيا في تركيبة البنية الأساسية للقراية⁵؛ هذا العنصر أطلقت عليه الحضارة الإسلامية اسم الولي، وأكدت من جهتها على أهمية دوره في مؤسسة

¹ نفس المصدر، ج 4، ص 167 - 168.

² ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 75.

³ أنظر :

H. Djait, *La Grande Discorde : Religion et politique dans l'Islam des origines*, p.18 et p.18 et p. suivant.

والعصر التأسيسي تعرييا لما عبّر عليه صاحب الكتاب بـ : Epoque fondatrice أنظر النسخة المعربة.

⁴ أنظر ابن خبيب، المحبّر، ص 30.

⁵ C. Lévi Strauss, *l'Anthropologie Structurale*, T. 2, p. 104 : "une structure de parenté vraiment élémentaire un atome de parenté vraiment élémentaire consiste en un mari, une femme, un enfant et un représentant du groupe dont le premier a reçu la seconde".

الزواج في جميع مراحلها¹، وخصوصا جانب إبرام عقد النكاح بين الطرفين المتصاهرين فالمرأة لا يمكنها أن تزوج نفسها بنفسها ولا بد في النكاح من ولي، وحسب ما جاء في الأثر لا نكاح إلا بولي مرشد².

فما هي أهم الشروط التي كان يشترط توفرها في الولي حتى يتسنى له القيام بهذا الدور الهام في مؤسسة الزواج ؟ وإلى أي حد يمكن أن يكون رأيه أو قراره نافذا في عملية التزويج أو رفضها ؟

تؤكد الشريعة الإسلامية من جانبها على ضرورة أن يكون الولي ذكرا، وفي الحديث لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فإن الزانية هي التي تزوج نفسها³ وفي نفس المعنى أوردت مصادرنا خبرا مفاده أن عائشة أم المؤمنين زوجت حفصة ابنة أخيها عبد الرحمان بن أبي بكر الصديق المنذر بن الزبير بن العوام، وكان أبوها عبد الرحمان عندئذ غائبا، فلما قدم لم يجر ذلك ورد النكاح وعندما صير الأمر إليه زوجها إياه⁴.

وبالإضافة إلى ضرورة أن يكون الولي ذكرا يجب أن يكون حسب المذهب الشافعي مسلما بالغاً⁵ وحراً ونقي العِرَض ويُمكن أن يكون الولي كما سبق أن بينا ذلك، والد الفتاة أو جدها أو عمها⁶ أو أخيها⁷ أو أحد أقاربها العاصبين وعثرنا في البعض من مصادرنا⁸ على حالات يكون فيها الولي الخال، لكن بتوكيل من الأب الذي يحتفظ دائما بحق إبطال النكاح إذا لم يعجبه الزوج ؛ وهذا ما حدث مثلا بخصوص العجير

¹ أكدت عدة دراسات على أهمية الولي في مؤسسة الزواج ومراقبة شروطه وخصوصا الكفاءة، التي سنتناولها بالدرس لاحقا. انظر على سبيل المثال :

P. Bonte : "Manière de dire ou manière de faire : Peut-on parler d'un mariage arabe", in *Epouser au plus proche, inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales dans la méditerranée* , p.385.

² انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 267. وسبق لنا أن اشرنا إلى أن الرسول قال أيضا : "أيما امرأة نكحت بغير إذن من مولاها فنكاحها باطل" ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 401.

³ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 61، ص 267. ونشير لكن بحذر شديد، إلى إحدى الروايات التي أوردها ابن سعد في كتابه الطبقات الكبرى بخصوص زواج الرسول من أم سلمة وأنها قالت : "لما انقضت عدتي من أبي سلمة أتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم فكلمني بيني وبينه حجاب فخطب إلي نفسي... فأذنت له في نفسي فتزوجني" انظر : الجزء الثامن من كتاب الطبقات الكبرى، ص 90، وأورد ابن سعد روايات أخرى من بينها مثلا أن الرسول خطبها إلى ابنها عمر بن أبي سلمة، فزوجها وهو يومئذ غلام صغير... انظر ص 89 و 91 - 92.

⁴ انظر كامل الخبر في نفس المصدر، ص 468 - 469.

⁵ ليس الحال هكذا في بقية المذاهب السنية الأخرى أو في العرف العربي القديم وذكرنا سابقا حالات تولي فيها الإبن وهو صبيّا تزويج أمّه.

⁶ خطب الرسول خديجة من عمّها عمرو بن أسد وكان شيخا كبيرا، لم يبق من صلب أسد يومئذ سواه، انظر : ابن حبيب، المحبر، ص 78.

⁷ انظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 249.

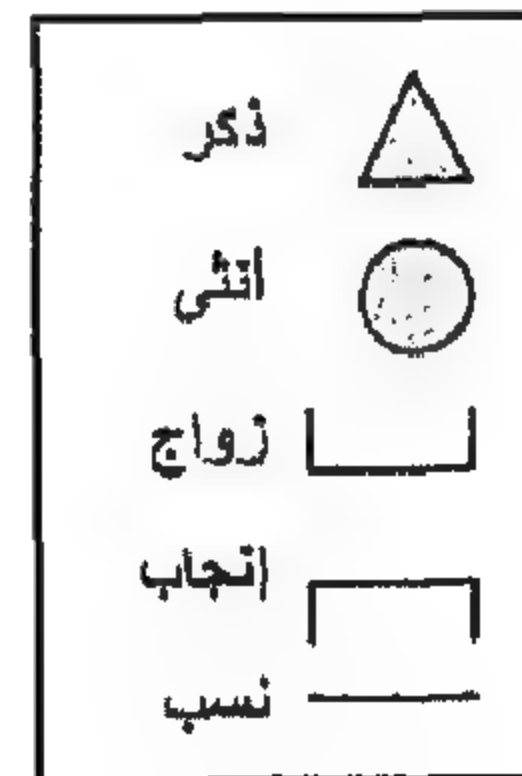
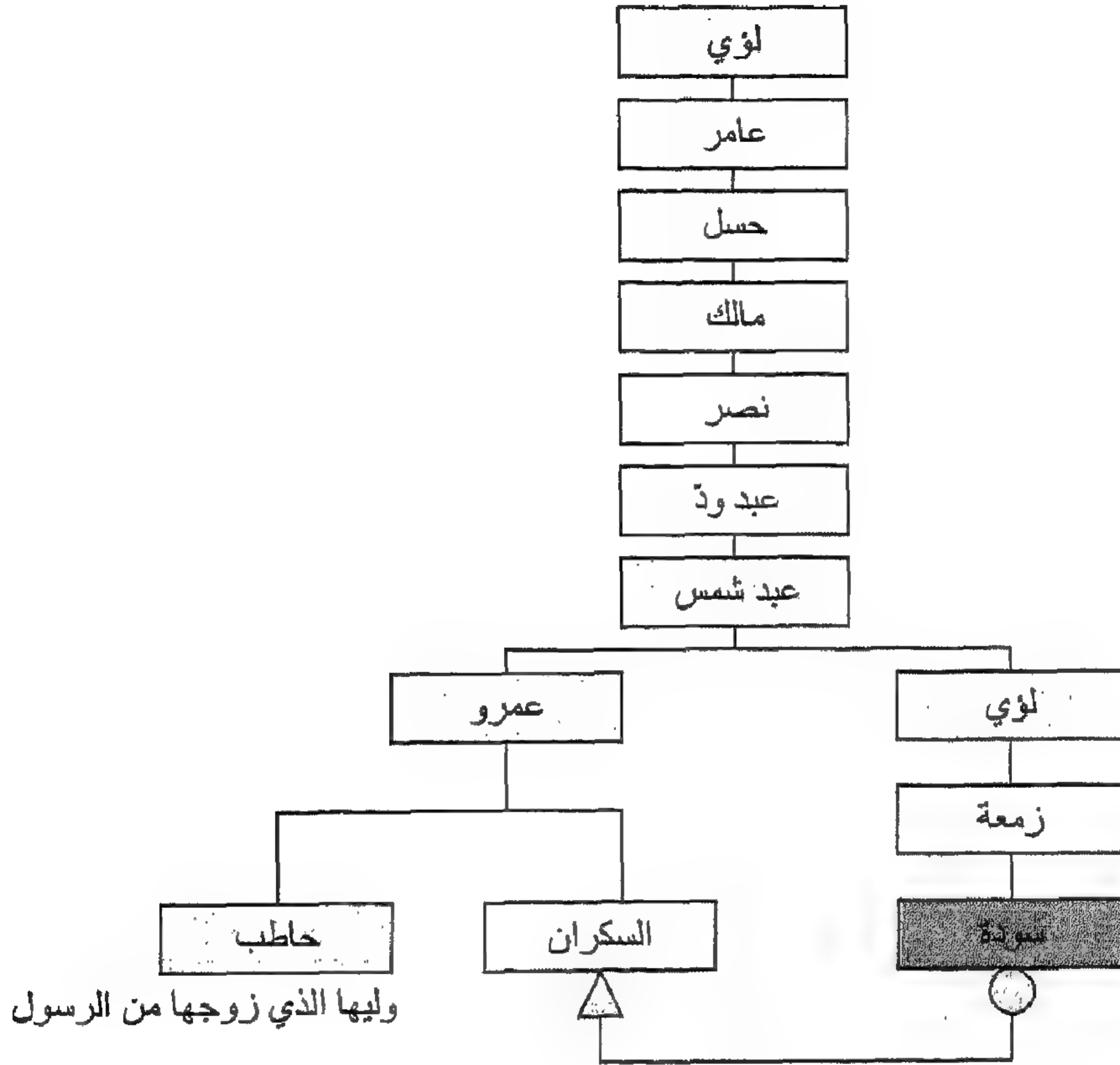
⁸ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 13، ص 45.

الستولي وهو شاعر من شعراء الدولة الأموية وكان غاب عن الشام فجعل أمر ابنته إلى خالها وأمره أن يزوجه بكفاء¹، فخطبها مولى كان له مال فرغبت أمها فيه وأمرت خال الصبية الموكل إليه أمرها أن يزوجه ففعل، وكانت الفتاة غير راغبة فلاذت بأخيها وبرجال من قومها ولما قدم العجير فسخ الفكاح وخلع² ابنته من المولى³.

ونذكر على سبيل المثال، أن الرسول لما خطب سودة ابنة زمعة بعد أن مات عنها زوجها⁴ وحلت⁵، قالت له أمري إليك يا رسول الله فأجابها قائلاً مري رجلاً من قومك يزوجه فأمرت حاطب بن عمرو بن عبد شمس بن عبد ود فتولى تزويجها منه⁶.

¹ لنا عودة لموضوع الكفاءة في ما يلي من هذه الدراسة.
² خلع الشبيء نزعته ويقال : خلع إمرأته خلعا أي أزالها عن نفسه وطلقها على بذل منها له : ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 179، وفي هذه الحالة أب الزوجة هو الذي تولى القيام بالعملية.
³ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 13، ص 45.
⁴ زوجها الأول هو السكران بن عمرو بن عبد شمس بن عبد ود بن نضر بن مالك بن حسل ابن عامر بن لؤي : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 52.
⁵ حلت المرأة أي خرجت من عدتها : ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 297 : أنظر الباب الثالث من هذا البحث في خصوص مفهوم الحلال والحرام.
⁶ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 52.

دور الولي في مؤسسة الزواج العربي
مثال: زواج الرسول من سودة بنت زمعة



نلاحظ أن من تولى تزويجها هو أخو زوجها الراحل وهو ابن عمّ أبيها، أي أحد أفراد قرابتها العاصبة، لكن لم يكن الحال دائما على هذه الشاكلة ذلك أننا عثرنا في مصادرنا على وضعيات لا يكون فيها للولي صلة قرابة دموية مباشرة بالعروس، والأمثلة عديدة ارتأينا عرض البعض منها مما اقتطفناه من أخبار متفرقة أوردتها مصادرنا ؛ من ذلك أنه في خلافة عمر بن الخطاب مضى أحد المسلمين وهو جندب بن عمرو الدوسي إلى الشام، فخلف ابنته أم أبان عند عمر وطلب منه أن يزوجه إن وجد لها كفنا¹ أو أن يمسكها حتى يلحقها بقومها بالسراة، فاستشهد أبوها فزوجه عمر إلى عثمان².

كما أوردت مصادرنا أخبارا طريفة تولى المرأة فيها نفسها إلى شخص قريب أو بعيد ليلعب دور وليها فيتزوجها عوض أن يزوجه، فيجوز نكاحه أحيانا أو لا يجوز ونستشهد في هذا السياق بثلاثة أمثلة.

أولهما زواج أم حكيم بنت قارظ من عبد الرحمان بن عوف، ويروى أنها أتته وقالت له إنه قد خطبني غير واحد فزوجني أيهم رأيت فقال لها وتجلين ذلك إلي ؟ فقلت نعم، فقال قد تزوجتك ، فجاز نكاحه³.

أما المثال الثاني والذي لم يجر فيه النكاح، فهو زواج سكيبة بنت الحسين بن علي بن أبي طالب من ابراهيم بن عبد الرحمان بن عوف الزهري؛ وكانت ولته نفسها أيضا، فتزوجها، فأقامت معه ثلاثة أشهر فأمر هشام بن عبد الملك واليه بالمدينة أن يفرق بينهما⁴.

وبالنسبة للمثال الثالث الذي اخترناه فيهم زواج الفرزدق من التوار ابنة أعين المجاشعية التي خطبها رجل من قومها فجعلت أمرها للفرزدق _ وكان ابن عمها دنية⁵ ليقوم بتزويجها منه ؛ فأشهد عليها بذلك وبأن أمرها إليه شهودا عذولا، فلما أشهدتهم على نفسها قال لهم الفرزدق فإني أشهدكم أني قد تزوجتها ، فمنعته التوار نفسها لأنها لم

¹ نلاحظ دائما نفس الحرص الشديد في الثقافة العربية على تحقيق التكافؤ الإجماعي في مؤسسة الزواج، ذلك أن جندب قال لعمر حرفيا : "إن وجدت لها كفنا فزوجه بها ولو بشراك نعله" : أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 1، ص 298.

² نفس المصدر، نفس الصفحة، عمر ليس قريبها لكنه أصبح بمثابة أبيها - وهو خليفة في هذه الحالة- لكن عثرنا في البعض الآخر من مصادرنا على أخبار يكون فيها الولي شاعرا في مجتمع يولي الشعر والشعراء أهمية بالغة ولعب عمر بن أبي ربيعة هذا الدور وتوسط لفتى رغب في الزواج من ابنة عمه كما ذكرنا سابقا، فقام في الواقع بدور الخاطب ذلك أنه خاطب والدها قائلا : "جنتك خاطبا لابنتك". وبدور الولي في الوقت نفسه لما أجابه والدها : "أمرها في يدك" فقال له : "قد زوجتها ابن أخيك" وأصدقها عنه أربعة آلاف درهم : البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 196.

³ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 472.

⁴ ابن سعد، نفس المصدر، ص 475.

⁵ يقال : ابن عمي دنية ودنيا إذا كان ابن عمه لحا وأصل ذلك من الدناوة أي القرابة والقربى : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 419 - 420.

تكن ترغب فيه كزوج وخرجت إلى الحجاز تستجير بعبد الله بن الزبير فخيرها إما أن يفرق بينهما ويقتله حتى لا يهجوهم¹، وإما أن يمضي نكاحه قائلا فهو ابن عمك وأقرب الناس إليك، فاختارت الحل الثاني قائلة لعل الله أن يجعل في كرمي إياه خيرا².

وفي ما يخص سلطة الولي ومدى نفاذ رأيه في عملية تزويج البنت، فيبدو أن رأيه كان هاماً خاصة إذا كان والد الفتاة³؛ وتشير مصادرنا إلى حالات عديدة يقوم فيها الأب بتعضيل بناته أو أخواته من الزواج⁴، أو حبسهن على أشخاص معينين⁵، ونذكر على سبيل المثال أن عمر بن الخطاب لما كان خليفة، خطب إلى علي بن أبي طالب ابنته أم كلثوم فأجابته إنما حبست بناتي على بني جعفر⁶.

ونهى الإسلام عن عضل البنت ومنعها من حقها في النكاح إذا دعت إلى كفاء لها فلا تعضلوها أن ينكحن أزواجهن⁷. كما تشير مصادرنا إلى رواج عادة ذكر البنت أو الوعد بها منذ صغرها إحدى الأطراف؛ وأورد ابن سعد في كتابه العديد من هذه الحالات نعت من بينها خديجة التي ذكرت قبل أن يتزوجها الرسول لورقة بن نوفل⁸ فلم يقض بينهما نكاح فتزوجها أبو هالة⁹، كذلك لما خطب الرسول عائشة من أبي بكر قال له قد كنت وعدت بها أو ذكرت لها لمطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف لإبنه جبير

¹ ثقافة شفوية تولي أهمية كبيرة للكلمة والشعر.

² أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 3، ص 252.

³ أحيانا يكون رأي الأم هاما وأوردت البعض من مصادرنا حالات يكون فيها رأي الأم حاسما في الموافقة أو الرفض في تزويج ابنتها من ذلك ما ورد في كتاب البلاذري،/نسب الأشراف، ج 10، ص 196. بخصوص الشاب الذي رآه الشاعر عمر بن أبي ربيعة يتبع جارية مثل المهابة فلما سألته عن خبره قال له : إن أمها رفضت تزويجها إياه وسبق أن تعرضنا لذكر هذه القصة.

⁴ عضل المرأة عن الزوج حبسها. ويرادفه مصطلح العصرة : أي منع البنت من التزويج : أنظر ابن منظور،/لسان العرب، ج 9، ص 259 وص 238، ولما في مصادرنا أمثلة عديدة، منها أن عامر بن عبد الله بن الزبير كان لا يزوج بناته وخطب إليه يزيد بن عبد الملك وإبراهيم بن هشام المخزومي فلم يزوجهما، أنظر : البلاذري،/نسب الأشراف، ج 9، ص 451.

⁵ أنظر ابن منظور،/لسان العرب، ج 3، مادة "حبس"، ص 19-20 : الحبس جمع الحبس يقع على كل شيء، ووقعه صاحبه وقفا محرما ولنا عودة لهذا المفهوم الأخير الذي شكل ركنا رئيسيا من الأركان التي كونت "دين العرب" بالمفهوم الأنثروبولوجي : أنظر الباب الثالث من هذا العمل وبالتحديد الفصل الثالث منه.

⁶ ويبدو أن عمر الح عليه فزوجه. والطريف أنه بعد أن قتل عنها خلف عليها عون بن جعفر بن أبي طالب فتوفي عنها، فخلف عليها أخوه محمد بن جعفر بن أبي طالب فتوفي عنها أيضا، فخلف عليها أخوه عبد الله بن جعفر بن أبي طالب : أنظر : ابن سعد،/الطبقات الكبرى، ج 8، ص 463 وابن عبد ربه،/العقد الفريد، ج 6، ص 70.

⁷ سورة البقرة، الآية 232 ونزلت هذه الآية في معقل بن يسار المزني وكان زوج أخته رجلا فطلقها، فلما انقضت عدتها خطبها فآلى أن لا يزوجه إياها، ورغبت فيه أخته فنزلت الآية المذكورة : "وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوها أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف..."، أنظر أيضا ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 267.

⁸ ابن حبيب،/المحبر، ص 79.

⁹ ابن سعد،/الطبقات الكبرى، ج 8، ص 14.

فدعني حتى أسلها منهم¹ ويبدو أيضا أن الرسول وعد عليا بفاطمة مما يفسر رده بالرفض على كل من أبي بكر وعمر لما خطباها منه².

وهذه العادة قديمة كانت متفشية في الفترة الجاهلية، مما يفسر قول هند بنت عتبة لأبيها لما فشل زواجها الأول مع الفاكه بن المغيرة يا أبت إنك زوجتني من هذا الرجل ولم تؤامرني في نفسي فعرض لي ما عرض، فلا تزوجني من أحد حتى تعرض علي أمره وتبين لي خصاله³. ويقتضي العرف الجاري في تلك الفترة أن لا يُسلم الولي الفتاة لطالب الزواج منها إلا بعد استشارتها في الأمر، وحججنا على ذلك كثيرة نستمدّها دائما من مصادرنا ؛ حيث أورد الأصفهاني في كتابه تفاصيل خطبة دريد بن الصّمة للخنساء فذكر أنّ أباها قال له مرحبا بك أبا قرّة إنك للكريم لا يُطعن في حسبه والسيد لا يردّ عن حاجته والفحل لا يقرع أنفه⁴ ولكن لهذه المرأة في نفسها ما ليس لغيرها وأنا ذاكرك لها وهي فاعلة⁵.

وحت الإسلام من جانبه على ضرورة استشارة البنت ومؤامرتها في نفسها عند الزواج، دون أن يمنع ذلك تواصل وجود حالات تُجبر فيها الفتاة على الزواج من شخص لا ترغب فيه، ذلك أن هذه الأشياء تدخل في دائرة الأمور الخاصة والطباع الموروثة والتقاليد المتجذرة في اللاوعي الجماعي والتي يصعب زوالها بسرعة، مما يفسر تدخل الرسول في بعض الحالات التي كانت تُكره فيها المرأة على الزواج⁶ ؛ ومن ذلك أنه ردّ نكاح خنساء بنت جذام الأنصارية لما تأيمت من زوجها أنيس بن قتادة الأنصاري الذي أسّشهد يوم أحد، وكان أبوها زوجها بعده وهي كارهة، فقال لها الرسول لا نكاح له انكحي من شئت⁷، وكانت راغبة في الزواج من عم ولدها فجعل النبي أمرها إليها⁸ فهل كان ذلك لأنها كانت ثيبا وأنّ الأمر بالنسبة للبكر يصبح مختلفا ؟ لا نعتقد ذلك، بل الفرق الوحيد هو أن البكر كانت عندما تُستامر في نفسها تكتفي بالإيماء أو الإشارة ولا تتكلم وفي الحديث أن الرسول كان إذا حُطِب إليه إحدى بناته

¹ نفس المصدر، ص 58، ونقرأ في المصدر نفسه على ص 59 وفي رواية أخرى تخص نفس الخبر، أن أبا بكر قال للرسول : "إني كنت أعطيها مطعما لابنه جبير فدعني حتى أسلها منهم" ويقول الراوي : "فأسلها منهم، فطلقها فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم". نلاحظ دائما أهمية الكلمة في الحضارة العربية القديمة والالتزام بها.

² وقال الرسول لابنته : "يا فاطمة إني ما أليت أن أنكحتك خير أهلي" : نفس المصدر، ص 19.

³ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 68.

⁴ نلاحظ حضورا هاما للحيوان في الثقافة العربية القديمة : راجع الباب الثالث من هذا البحث.

⁵ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 10، ص 256.

⁶ تحدثت فائنة آيت الصباح عن مؤسسة الجبر في الزواج : أنظر ص 77 من كتابها :

La femme dans l'inconscient musulman, Paris 1922.

⁷ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 456.

⁸ نفس المصدر، ص 457.

أتى الخدر¹ فقال إن فلانا يخطب فإن طعنت في الخدر لم يزوجه² ويمكن أن يكون هذا من باب الحشمة والحياء الذي يُستحبُ توفره في الفتاة البكر، وكان هذا من بين الأسباب التي جعلت بعض البنات العربيات في الفترة الجاهلية لا يتزوجن لشدة حيائهن من أبائهن وذكرنا مصادرنا مثلاً أنه كان لذي الإصبع العدواني³ أربع بنات، وكُنَّ يُخطبن إليه فيعرضن ذلك عليهن فيستحيين ولا يزوجهن، وكانت أمهن تقول لو زوجتهن فلا يفعل⁴ وطبيعي أن تكون علاقة البنت مع أمها أكثر تلقائية بحكم ملازمتها لها كامل ساعات اليوم وبحكم انتمائهما لنفس الجنس الأنثوي، ولنفس الحالة الفيزيولوجية والنفسية، ولنفس الوضع في المجتمع. ومن جهة أخرى كان يُسمح للرجل أن يشاهد الفتاة التي يرغب في الزواج منها؛ وتعلمنا مصادرنا أن عمر بن الخطاب لما خطب إلى علي ابنته أم كلثوم أمر بها أبوها فصنعت⁵، ثم أمر ببرد فطواه وقال لها انطلقى بهذا إلى أمير المؤمنين فقول لي أرسلني أبي يقرئك السلام ويقول إن رضيت البرد فأمسكه وإن سخطته فردّه فلما أتت عمر قال بارك الله فيك وفي أبيك قد رضينا، فقالت لأبيها لما رجعت إليه ما نشر البرد ولا نظر إلا إليّ، فزوجه⁶ إياه.

وتكشف هذه الرواية، كغيرها، عن نظرة المجتمع العربي المادية إلى البنت واعتبارها دائماً متاعاً للعرض تمت مماهاته هذه المرة وإن كان ذلك بصفة رمزية بالبرد⁷، كما لاحظنا حسب ما ورد في هذه الرواية أن علي أمر أن تذهب ابنته إلى عمر في أبهى مظهر وزينة⁸، وبالتالي لا يُمكن أن نقول أن الإسلام تمكّن في بداية ظهوره من تغيير العقلية والموروث الجماعي بعصا سحرية، بل ظل الماضي برواسبه حاضراً في الحياة اليومية رغم كل التشريعات الواردة في القرآن والهادفة إلى السمو أكثر بمكانة المرأة في المجتمع الإسلامي الناشئ، تثميناً لدورها الرئيسي في بنائه وهيكلته.

¹ الخدر : ستر يمد للجارية في ناحية من البيت : ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 34.

² وقيل معناه ضربت بيدها على الخدر، أو نقرت عليه، أنظر : نفس المصدر، نفس الصفحة.

³ شاعر جاهلي وقارس كانت له غارات كثيرة في العرب، وهو أحد بني غُدوان وهم بطن من جديلة : أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 3، ص 66.

⁴ نفس المصدر، ص 66 - 67.

⁵ صنّع فلان جاريته عالجها وتصنعت المرأة إذا صنعت نفسها : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 421.

⁶ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 464.

⁷ والبرد لباس ولا يخفى الجانب الرمزي الهام من هذا التشبيه والذي نجده في القرآن : "هن لباس لكم وأنتم لباس لهن..." : سورة البقرة، الآية 187.

⁸ فهل كان ذلك بسبب مكانته كخليفة ؟

يعتبر المهر² في الثقافة الأنثروبولوجية العربية والإسلامية وغيرها من الثقافات الإنسانية³ ركنا أساسيا من أركان الزواج، لا يستقيم بدونه وإلا أُعُتِبَ زنا، إذ ليس على زان مهر⁴ والعرب تقول "بنسما تزويج ولا مهر⁵" وهناك مثلٌ عربي يُقالُ هو "أحمق من الممهوراة إحدى خدَمَتَيها، ذلك أن رجلا تزوج امرأة ولم يدفع لها مهرا فلما دخل عليها قالت له لا أطيعك أو تعطيني مهري فنزع إحدى خدَمَتَيها من رجلها ودفعها إليها فرفضت بذلك مهرا لحُمَقِها⁶."

وتستمد مؤسسة المهر جذورها التاريخية من الماضي السّامي السحيق، زمن يعقوب بن إسحاق لما خطب إلى خاله لبان بن ناهر ابنته راحيل فسأله هل من مال أزوّجك عليه ؟ فأجابه لا واقترح عليه يعقوب أن يخدمه أجيرا حتى يستوفي صداقها، فقال له خاله إن صداقها أن تخدمني سبع حجج فوافقه على ذلك⁷.

والمهر مصطلح سامي⁸ قديم جدا تم العثور عليه في النصوص البابلية والآشورية التي يعود تاريخها إلى حوالي 2500 ق م ويبدو أن المراد به المال يبقى في

¹ أنظر : 76-77 T. VI, p. p. "Mahr" In *El. Nouvelle Edition*.

حيث نقرأ على ص 76 أن العروس في الفترة القديمة لم تكن تتحصل على شيء من المهر الذي يعود كاملا للولي وما كانت تتحصل عليه في فترة الخطوبة هو الصداق. وإن انصهار مصطلحي المهر والصداق كان من شأنه أن يضعف المعنى الأصلي للمهر كتمن اقتناء العروس.

² المهر : الصداق ومَهَرُ المرأة يَمَهَرُها مهراً وأمَهَرُها ساق لها مهرها وهو الصداق : أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 13، ص 207.

وبين كلدو لفي ستروس في كتابه *Les Structures élémentaires de la parenté* على ص 74 وجود تشابه بين صدقة "Aumône" وصداق "Prix de la fiancée" وفسره بعادة قديمة عند العديد من الشعوب وهي عادة شراء الزوجات : أنظر أيضا ص 298-299.

³ تشير إلى أن بعض الدراسات الميدانية التي قام بها الباحثون في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا على عينات من تلك المجتمعات "البدائية"، أثبتت مدى أهمية المهر في طقوس الزواج عندها ونذكر على سبيل المثال دراسة قامت بها : M. Dupire, *Peuls Nomades*, p. 234-241.

⁴ ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 315.

⁵ نفس المصدر، ج 1، ص 303، ويمكن الرجوع إلى قصة زواج سجاج من مسيلمة وكيف أن أهلها سألوها لما عادت إليهم : "هل أصدقك شيئا ؟" فأجابتهم : "لا" فردوا عليها : "ارجعي إليه، فقبيح بمثلك أن ترجع بغير صداق" : الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 3، ص 274.

⁶ أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 13، ص 207 : ويضرب مثل "أحمق من الممهوراة إحدى خدَمَتَيها" للأحمق البالغ غاية الحمق.

⁷ أنظر الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 1، ص 317 - 318.

⁸ يطابقه بالعبرية "Mohar" : أنظر مقال :

F. Heymann, "L'obligation de mariage dans un degré rapproché : modèles bibliques et halakhiques", in *Epouser au plus proche...*, p. 108 : moment de la transaction matrimoniale part le père du jeune homme.

المجموعة مما يفسر رواج نكاح الشغار بكثرة في الأوساط البدوية ببلاد الشام وهو نكاح حرمه الإسلام.

ووضعت اللغة العربية لمؤسسة المهر عدة أسماء يرادف الواحد منها الآخر؛ نذكر منها الصداق¹ والعقر² والأجر³ والنحلة⁴ والحلوان⁵... وتشكل التفاسير الواردة في لسان العرب لابن منظور بخصوص مختلف هذه المصطلحات وغيرها الحاملة لنفس المعنى والدلالة، مادة أنثولوجية غزيرة تُفيد الباحث في تقصي العديد من الحقائق التاريخية، حيث نتبين أن المهر هو ما يستحل به الزوج فرج زوجته، ومن ذلك ما نقرأه في المصادر العربية المكتوبة أن علي بن أبي طالب استحل فاطمة بنت الرسول ببدنة من حديد⁶ وذلك تطبيقاً لما ورد في التشريع القرآني إنا أحلنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن⁷ ويقول الله أيضاً في كتابه ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتهن أجورهن⁸ ونقرأ في نفس المصدر فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة⁹.

ويقال في لغة العرب أعطاهما شبراها أي حق نكاحها ونقرأ في معجم ابن منظور الشبر في الأصل العطاء ثم كُني به عن النكاح لأن فيه عطاء¹⁰؛ ويشير نفس المصدر إلى أن يحيى بن يعمر قال لرجل خاصمة إمراته إليه تطلب مهرها أ إن سألتك ثمن شكرها وشبرك أنشأت تطلها وتضهلها¹¹.

وفي السياق نفسه ومن ضمن التفاسير التي قدمها ابن منظور لمصطلح عقر قوله عقر المرأة دية فرجها إذا عصب فرجها وهو ثواب ثابته المرأة من نكاحها¹² ويبدو أن أصل استعمال مصطلح العقر هو أن الذي ينكح البكر يعقرها إذا إفتضها، فسُمي ما يُعطاه للعقر عقرًا، ثم وقع تعميم هذا المصطلح للبكر والثيب¹³ لهذا فإن البناء أو

¹ الصداق مهر المرأة : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 310.

² العقر : المهر وقيل هو صداق المرأة : نفس المصدر، ج 9، ص 315.

³ أجر المرأة مهرها : أنظر نفس المصدر : ج 1، ص 78.

⁴ نحل المرأة مهرها والاسم النحلة : نفس المصدر، ج 14، ص 74.

⁵ حلوان المرأة مهرها : نفس المصدر، ج 3، ص 310.

⁶ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 24.

⁷ سورة الأحزاب، الآية 50.

⁸ سورة الممتحنة، الآية 24.

⁹ سورة النساء، الآية 24.

¹⁰ ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 16-17.

¹¹ المراد بالشبر النكاح فشكرها بضعها (أختلف في معنى البضع فقيل هو الفرج وقال قوم هو الجماع وقيل: هو عقد النكاح : أنظر، نفس المصدر، ج 1، ص 426)، وشبره وطؤه إياها : نفس المصدر، ج 7، ص 17.

¹² نفس المصدر، ج 9، ص 315.

¹³ نفس المصدر، نفس الصفحة.

الابتناء¹ الذي يُعتبر تنويجا لمختلف مراحل الزواج، لا يُمكن أن يتم قبل دفع المهر ومن ذلك أن الرسول لما خطب عائشة بنت أبي بكر وتزوجها في مكة قبل الهجرة ؛ لم يبين بها مباشرة بعد هجرته إلى المدينة وإستقراره بها، ولما سأل أبو بكر عما يمنعه من الدخول بأهله أجابه الصداق² ويَحَقُّ لأي شخص دفع مهرا لم يتم على إثره بناء أن يطالب به كاملا وأوردت مصارنا في هذا السياق قصة مفادها أن الوليد بن المغيرة تزوج ابنة لأبي أزيهر فأمسكها عنده ولم يهدا إليه؛ فأوصى ابنه هشام بن الوليد أن يطلب أبو أزيهر بعقره³.

وتفسر كل هذه الدلالات الأنثروبولوجية لمؤسسة المهر سبب حرص الإسلام على واجب دفع الصداق للمرأة حتما وآتوا النساء صداقاتهن نحلة⁴ والنحلة في كلام العرب الواجب⁵، ذلك لأن أهل الجاهلية كانوا لا يعطون النساء من مهرهن شيئا⁶ ويسمى ما يأخذونه النافجة، فكانوا يقولون للذي تولد له بنتا هنيئا لك النافجة أي المُعظمة لمالك⁷ ؛ ويبدو أن هذا العُرف وإن كان معمولا به في المجتمع الجاهلي، فإنه يجلب لصاحبه العار؛ ومن ذلك أن امرأة تباغت بزوجها قائلة عليه أنه لا يأخذُ الحُلوان من بناتنا⁸.

ويتكون المهر من مختلف الثروات الرمزية التي كانت تلعب دور العملة في المجتمع العربي القديم و التي كانت تُدفع لخلاص الدية مثلا أو في العمليات التجارية الهامة كشراء العبيد، أو الحيوانات⁹ ؛ ويبدو أن أصل الصداق عند العرب الإبل ذلك أنه

¹ بنى فلان على أهله بناءا، والعمامة تقول بنى بأهله وهذا ليس من كلام العرب وكان الأصل فيه أن الداخل بأهله كان يضرب عليها قبة ليلة دخوله ليدخل بها فيها، فيقال بنى الرجل على أهله، فقيل لكل داخل بأهله بان... والابتناء والبناء الدخول بالزوجة : أنظر ابن منظور، نفس المصدر، ج1، ص512.

² أنظر الطبري، تاريخ الطبري، ج11، ص602، هذا مع الملاحظة أن بعض الدراسات أفادت أنه يكفي أحيانا أن يتم تسديد قسما من المهر قبل البناء في انتظار إتمام دفع باقي الصداق بعده، أنظر : Art "Nikah" in EI, T. VIII, p. 27.

³ أنظر كامل القصة في البلاذري، أنساب الإشراف، ج10، ص206.

⁴ سورة البقرة، الآية عدد 4.

⁵ أنظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص427. وذهب ابن منظور في تفسيره لمصطلح النحلة إلى مماهاته بالدين والتدين باعتباره فرضا، كان يُقال فلان ينتحل كذا أو كذا : أي يدين به : ابن منظور، لسان العرب، ج14، ص74.

⁶ يبدو أن الأمر تغير قبيل الإسلام وأصبح المهر يعود إلى الزوجة، أنظر :

Art "Nikah" in EI, T. VIII, p.27.

⁷ ذلك أن الأب لما يزوجه فإنه يأخذ مهرها من الإبل فيضيفها إلى إبله فينفجها أي يرفعها ويكثرها : أنظر، ابن منظور، لسان العرب، ج14، ص224.

⁸ الحُلوان المهر كما سبق أن ذكرنا، وأنظر ابن منظور، نفس المصدر، ج3، ص310.

⁹ أنظر مقال :

A. Testart, N. Govoroff et V. Lécivain, "Les prestations matrimoniales", *L'Homme*, n° 161 Janvier-Mars 2002 p165-166 et 196.

يُقَال سَاقُ إِلَيْهَا الصَّدَاقُ وَالْمَهْرُ سَيَّاقًا وَإِنْ كَانَ دِرَاهِمًا أَوْ دِينَارًا، لِأَنَّ أَصْلَ الصَّدَاقِ عِنْدَ الْعَرَبِ الْإِبِلُ وَهِيَ الَّتِي تُسَاقُ فَاسْتَعْمَلَ ذَلِكَ فِي الدِّرْهَمِ وَالْدِينَارِ وَغَيْرِهِمَا¹، فَكَانَ الْعَرَبُ إِذَا تَزَوَّجُوا سَاقُوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ مَهْرًا لِأَنَّهَا كَانَتْ الْغَالِبَةَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ² وَتَفِيدُنَا الْمَعْلُومَاتُ الْوَارِدَةُ فِي مَصَادِرِنَا أَنَّ الْمَهْرَ كَانَ يَتَكُونُ أَيْضًا مِنْ ثَرَوَاتٍ أُخْرَى مِمَّاثِلَةً مِنْ حَيْثُ الْقِيَمَةُ لِلْإِبِلِ كَالْعَبِيدِ وَنَذَكُرُ عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ أَنَّ بَشَارَ بْنَ بَرْدٍ وَأُمُّهُ كَانَا لِرَجُلٍ مِنَ الْأَزْدِ، فَتَزَوَّجَ امْرَأَةً مِنْ بَنِي عَقِيلٍ، فَسَاقَ إِلَيْهَا بَشَارًا وَأُمًّا فِي صَدَاقِهَا³ كَمَا ذَكَرَ أَحَدُ الْعَرَبِ فِي أَبْيَاتٍ شَعْرِيَّةٍ رَائِعَةٍ كَيْفَ أَنَّهُ غَالَى فِي مَهْرِ امْرَأَةِ أَحِبَّاهَا، فَأَعْطَاهَا نَخْلًا وَكِرْمًا وَفَرَسًا وَعَبْدًا وَأَنْشَدَ يَقُولُ :

صُورِيَّةٌ أَوْلَعْتُ بِاشْتِهَارِهَا، نَاصِلَةُ الْحَقَوَيْنِ مِنْ إِزَارِهَا
يُطَرِّقُ كَلْبُ الْحَيِّ مِنْ حِذَارِهَا، أَعْطَيْتُ فِيهَا طَائِعًا أَوْ كَارِهَا
حَدِيقَةً غُلْبَاءَ فِي جِدَارِهَا، وَفَرَسًا أَنْثَى وَعَبْدًا فَارِهَا⁴

وَتَسْمِي الْعَرَبِ الْحَرَائِرَ الْغَالِيَاتِ الْمَهْرَ الْمَهِيرَاتِ⁵، وَفِي الْحَدِيثِ اللَّهُمَّ أَذْهَبْ مَلَكَ غَسَّانَ وَضَعْ مَهْرَ كَنْدَةَ وَيَبْدُو أَنَّ مَا قَصَدَهُ الرَّسُولُ بِـ ضَعْ الْحَطِّ مِنْهَا وَانْقَاصِهَا ؛ ذَلِكَ أَنَّ مَهْرَ كَنْدَةَ كَانَتْ بِالْغَةِ الْغَلَاءِ فَكَانَتْ لَا تُزَوِّجُ بَنَاتَهَا بِأَقْلَ مِنْ مِائَةِ مِنَ الْإِبِلِ⁶ وَتَذَكُرُ مَصَادِرُنَا رَوَاجَ طَرِيقَةٍ أُخْرَى فِي الْمَجْتَمَعِ الْعَرَبِيِّ الْجَاهِلِيِّ لِاسْتِخْلَاصِ الْمَهْرِ عُرِفَتْ بِالشَّغَارِ، وَهُوَ أَنَّ يُزَوِّجُ الرَّجُلُ الرَّجُلَ حَرِيمَتَهُ عَلَى أَنْ يُزَوِّجَهُ الْمَزُوجُ لَهُ أُخْرَى، وَيَكُونُ مَهْرُ كُلِّ وَاحِدَةٍ بَضْعَ الْأُخْرَى⁷.

وَحَرَصَ الْإِسْلَامُ عِنْدَ أَوَّلِ ظَهْوَرِهِ عَلَى الْحَطِّ مِنْ قِيَمَةِ مَهْرِ النِّسَاءِ فِي نِطَاقِ تَشْجِيعِهِ عَلَى الزَّوْاجِ وَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لَا تَغَالُوا فِي صَدَقَاتِ النِّسَاءِ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ تَقْوَى اللَّهِ أَوْ مَكْرَمَةٌ فِي الدُّنْيَا كَانَ نَبِيكُمُ صَ أَوْلَاكُمْ بِذَلِكَ، مَا أَصْدَقَ عَلَى نِسَائِهِ وَلَا بَنَاتِهِ أَكْثَرَ مِنْ اثْنَيْ عَشْرَةَ أَوْقِيَّةً وَهِيَ ثَمَانُونَ وَأَرْبَعُ مِائَةِ دِرْهَمٍ⁸ وَقَالَتْ عَائِشَةُ كَانَ صَدَاقُ رَسُولِ اللَّهِ اثْنَيْ عَشْرَةَ أَوْقِيَّةً وَنِشَاءً، فَذَلِكَ خَمْسُ مِائَةِ دِرْهَمٍ وَقَالَتْ الْأَوْقِيَّةُ أَرْبَعُونَ وَالنِّشَاءُ عَشْرُونَ⁹ وَفِي نَفْسِ الْمَعْنَى وَالسِّيَاقِ نَقَرْنَا فِي الطَّبَقَاتِ الْكُبْرَى لِابْنِ سَعْدٍ إِكْتِفَاءً

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 435.

² نفس المصدر، نفس الصفحة.

³ أنظر : أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 3، ص 96.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 87.

⁵ ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 10.

⁶ نفس المصدر، ص 70.

⁷ وهو نكاح تعرّضنا إلى ذكره سابقاً.

⁸ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 161.

⁹ نفس المصدر، نفس الصفحة.

إحدى نساء بني النجار بإيمان الزوج كصداق¹ ونلاحظ هنا نوعا من التجرد عن المادة وإبدالها بما يوازيها نفاسة من حيث القيمة المعنوية².

ومهما يكن من أمر فإن مسألة قيمة المهر ظلت من الأمور الخاصة³ والظرفية التي لا تخضع تماما لعرف دقيق ؛ فعمر بن الخطاب الذي أمر المسلمين بأن لا يُغالوا في الصداقات⁴ أمهر إحدى نسائه وهي صفية بنت أبي عبيد الثقفية أربع مائة درهم وزادها سرا مائتين لما تزوجها⁵.

ومع التطورات الطارئة على الدولة العربية الإسلامية الناشئة، والإبتعاد شيئا فشيئا عن بساطة العيش والقناعة التي ميزت الفترة النبوية والخلافة الراشدة، ارتفعت القيمة المادية للمهر، خاصة في الأوساط الاجتماعية الثرية التي انغمست في حياة البذخ والترف بسبب تدفق الثروات على الدولة الأموية من جرّاء حركات التوسع والفتوحات؛ ونذكر على سبيل المثال أن مصعب بن الزبير بن العوام أصدق عائشة بنت طلحة بن عبد الله⁶ لما تزوجها خمسمائة ألف درهم وأهدى لها خمسمائة ألف درهم مما جعل البعض يقول :

أبلغ أمير المؤمنين⁷ رسالة من ناصح ما إن يريد متاعا
بُضع الفتاة بألف ألف كامل وتبيت سادات الجيوش جياعا
فلو أنني الفاروق أخبر بالذي شاهدته ورأيت له لا رتاعا⁸

ومن بين الأخبار الطريفة الأخرى الواردة في نفس هذا السياق في كتاب أنساب الأشراف للبلاذري، والثرية من الناحية الأنثروبولوجية رواية زواج فاطمة بنت القاسم بن محمد بن جعفر ذي الجناحين بن أبي طالب من طلحة بن عمر بن عبيد الله⁹، وكانت

¹ نفس المصدر، ص 426.

² يمكن وضع الصداق الذي ساقه مسيلمة لسجاج في هذا الإطار وكان أن وضع عن قومها صلاتي العشاء والفجر : أنظر الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 274.

³ لما قال الرسول : "أتوا النساء صداقهن نحلة" قالوا يا رسول الله فما العلائق بينهم قال : "ما تراضى عليه أهلهم" : أنظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 427، والعلائق : المهور : ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 358.

⁴ أنظر أيضا نفس المصدر، ج 7، ص 310.

⁵ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 472.

⁶ عائشة بنت طلحة بن عبيد الله من بني تميم بن مرة، كانت من نبل قريش، ومن النساء العربيات الشهيرات التي اهتمت برواية أخبارها كتب الأدب والأنساب والطبقات لما تميزت به من شخصية قوية وجمال فاتن مما جعلها محظوظة عند أزواجها رغم شراسة أخلاقها، أنظر على سبيل المثال : أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 11، ص 120-130 والبلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 137-142...

⁷ يعني عبد الله بن الزبير : نفس المصدر، ص 138.

⁸ نفس المصدر، ص 137.

⁹ لماذا ؟ لا بد أنها كانت تعرفه أو تخالطه وأن زوجها كان على علم بذلك ! وإلا كيف نفسر شدة حرصه هذا ؟

قبله عند حمزة بن عبد الله بن الزبير، واشتهرت هذه المرأة بجمالها البارِع، فلما احتضر زوجها أوصاها وأحلفها بأن لا تتزوج طلحة بن عمر بن عبيد الله وبعد موته خطبها طلحة وكان أيضا جميلا بهيًا¹ فأعلمته بما حلفت به، فأعطاهما ليمينها عشرين ألف دينار وأمهرها أربعين ألف دينار فتزوجته، وولدت له ابراهيم بن طلحة ورملة بنت طلحة، فزوج طلحة بن عمر ابنته رملة، إسماعيل بن علي بن عبيد الله بن عباس بن عبد المطلب على مائة ألف دينار وكانت بارعة الجمال مثل أمها، فقال له أحدهم أنت أتجر الناس تزوجت فاطمة بنت القاسم على أربعين ألف دينار، وأعطيتها على يمينها عشرين ألف دينار، فولدت لك ابراهيم ورملة فزوجت رملة بمائة ألف دينار وربحت ابراهيم وأربعين ألف دينار².

ونُفيدنا هذه القصة في معاينة بعض التطورات الثقافية الطارئة على المجتمع القرشي الإسلامي في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني هجري³، والتي نعتبرها في الحقيقة إحياء لبعض القيم والعادات التي كان معمولاً بها في العهد الجاهلي والتي ظلت مدفونة في اللاوعي الجماعي، تتحين فرص الظهور من جديد لمدى تجذرها في الذاكرة الجماعية الحية، فهذه القصة تذكّرنا بعادة النافجة التي كانت متفشية في المجتمع العربي الجاهلي، والتي سبق وأن تعرضنا إليها في هذا الفصل والتي جعلت بعض الأعراب يعتبرون الزواج من خلال وجوب المهر عملية بيع وشراء فقال أحدهم : يقولون تزويجٌ وأشهد أنه هو البيعُ إلا أن من شاء يكذب⁴

وأدلة كثيرة تُثبتُ بصفة غير مباشرة ما قاله هذا الأعرابي ذكرنا البعض منها أنفا ونذكر البعض الآخر الآن في سياق ما ورد في التشريع الإسلامي في ما يخص النسوة اللاتي أسلمن وهاجرن من مكة إلى المدينة بعد صلح الحديبية، فرفض الرسول ردهن إلى أوليائهن من الكفار إذا امتحنن بمحنة الإسلام : يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار⁵ وأمره الله في المقابل أن يردّ صدقاتهن إلى أزواجهن وأنوهم ما أنفقوا⁶.

¹ كانت المرأة العربية تحب الرجل الجميل.

² البلاذري،/نساب الأشراف، ج 10، ص 150.

³ أخبار هذه القصة تدور في عهد الوليد بن عبد الملك : ذلك أنه كره تزوج طلحة بن عمر فاطمة وكان هم بتزوجها فكتب إلى عامله على المدينة أن يخرجها إلى السوق ويجبره على طلاقها فلم يطلقها : انظر : نفس المصدر، ص 150-151.

⁴ ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 71.

⁵ سورة الممتحنة، الآية 10.

⁶ نفس السورة، نفس الآية. وانظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 12-13.

ويُروى أيضا بخصوص فكرة التعويض أنه نُعي إلى امرأة من بني شيبان من أهل البصرة¹ خبر وفاة زوجها خطأ، فتزوجت بعده رجلا آخر ثم إن زوجها الأول جاء، فارتفعوا إلى عثمان ليُقضي بينهم، فخير الرجل الأول بين المرأة أو الصداق فاختار الصداق².

أما في حالة فسخ الزوج لعقد النكاح قبل البناء، فيحق للزوجة حسب التشريع القرآني أن تتمتع بقدر من الصداق المُقدم لها : يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فمالكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعهن وسرحوهن سراحا جميلا³ ونلاحظ هنا أنه لم يقع ضبط قيمة المتعة⁴ بينما وقع ضبطها في الآية عدد 237 من سورة البقرة بنصف قيمة الصداق⁵.

وإن محاولة التمعن في التشريعات الواردة بخصوص الصداق تزيد في التأكيد على اعتباره مقابلا لتقاضي المرأة لوطنها وحول تمتيع المرأة في حالة فسخ عقد النكاح من قبل الزوج، فهو بمثابة التعويض المادي عما قد يلحقها من ضرر معنوي بسبب تراجعها في ما وعدها به.

من الذي كان يسوق المهر للعروس أو لأهلها ؟

تشير أغلب الروايات الواردة في مصادرنا بخصوص الزواج والمهر إلى أن العريس هو الذي كان يسوق الصداق للعروس باعتباره المستفيد الرئيسي من عملية الزواج لكن أوردت مصادرنا أيضا حالات عديدة يقوم فيها الأب أو الولي بدفع الصداق عن العروس وفي الحديث : وليس عند أبوين ما يصدقان عتًا⁶ كما لاحظنا في قراءتنا حالات يكون سائق المهر والد العروس نفسه عن العريس، مثل ما حدث لما خطب لقيط بن زرارة من ذي الجدين وهو قيس بن مسعود الشيباني ابنته فقال له : لا تبين فينا عزبا ولا محروما فزوجه وساق عنه المهر وبني بها في ليلته تلك⁷.

كذلك لما خطب علي فاطمة سأله الرسول : هل عندك شيء؟ فقال : لا فقال له : وأين درعك الحُطمية التي أعطيتك يوم كذا ؟ قال : هي عندي، قال : فأصدقها إياها، فأصدقها وتزوجها⁸.

¹ هي سهبة بنت عمر الشيبانية روت عن عثمان وعلي : نفس المصدر، ص 471.

² نفس المصدر، نفس الصفحة.

³ سورة الأحزاب، الآية 49، أنظر أيضا ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 479 - 480 .

⁴ متعة المرأة ما وُصِلت به بعد الطلاق : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 15 - 16.

⁵ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، 273 - 274.

⁶ أي يؤديان إلى أزواجنا الصداق : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 310.

⁷ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 66.

⁸ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 20.

كما نقرأ في نفس المصدر، ويخص هذا خبر زواج الرسول من أم حبيبة بنت أبي سفيان، أنه أرسل إلى النجاشي من يخطبها منه فزوّجها إياه وأصدقها من عنده عن الرسول أربع مائة دينار¹.

وتفيد كل هذه الأمثلة التي قدمناها أن الصداق، الذي يمثل ركنا رئيسيا من أركان الزواج والذي يسوقه العريس للعروس حتى يستحلّ فرجها، يُمكن أن يدفعه عنه طرفا آخر أبا كان أو ولّيا أو حتى أجنبيا؛ وفي إطار سياسة التشجيع والحث على الزواج التي انتهجها الإسلام، أوردت مصادرنا حالات عديدة تكفل فيها الرسول بإعانة بعض المسلمين على دفع مهر العروس²، وسلك عمر بن عبد العزيز من بعده نفس السياسة فجعل لمن تزوج امرأة ولم يقدر أن يسوق إليها صداقها أن يأخذه من مال الله³. كيف وأين كان يصرف المهر؟

تتوقف الإجابة عن هذا السؤال على أمرين اثنين أولهما نوعية المهر المُساق إبل، مال، أو عقار وثانيهما هوية الشخص المُتصرف فيه العروس نفسها أو وليها أو كامل قومها⁴، وسبق أن ذكرنا أن بعض أهل الجاهلية كانوا لا يعطون من المهر شيئا للعروس بل كانوا ينفجون به ما يملكونه من إبل.

وما كان معمول به أيضا هو أن الولي الذي يُسلم إليه مهر العروس⁵، يجهّز منه ابنته ببعض المتاع الذي تحتاج إليه في حياتها اليومية بعد زواجها وظل هذا معمولاً به في العهد الإسلامي⁶، ويبدو أنه هناك من كان يُجهز ابنته من عنده وبماله الخاص ولا يلجأ إلى استعمال المال المُقدم له كمهر لها، ونذكر من بين هؤلاء عدي بن حاتم الطائي الذي أعده ابن حبيب من أجواد الإسلام⁷ وكان زوّج ابنته إلى عمرو بن حريث على السنة أي بأربعة وثمانين درهما وجهز ابنته من عنده⁸ كما تعرّضنا في مصادرنا إلى

¹ نفس المصدر، ص 99. ويبدو أن عبد الملك بن مروان وقت صداق النساء أربع مائة دينار لذلك السبب : نفس المصدر، نفس الصفحة.

² الطبري، تاريخ الطبري، ج 1، ص 34-35.

³ أنظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 5، ص 374.

⁴ المهر الذي ساقه مسيلمة إلى سجاج والمتمثل في وضع صلاتي الفجر والعشاء، تمتع به كامل قومها الذين قالوا فيه : "هذا حق لنا ومهر كريمة منا لا نردّه"، أنظر : أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 18، ص 165-166.

⁵ هذا يفسر ما ذهب إليه بعض الباحثين في كون المهر مؤسسة شاهدة على السلطة التي يمارسها جيل على جيل آخر، أنظر :

A. Testart, N. Govoroff et V. Lécivain, "Les prestations matrimoniales", L'Homme, n° 161 Janvier-Mars 2002, p. 169.

⁶ لما زوج الرسول ابنته فاطمة لعلي بعث معها بخملة ووسادة آدم حشوها ليف ورحاتين وسقاء وجرتين، أنظر : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8.

⁷ المطبّر، ص 156.

⁸ نفس المصدر، نفس الصفحة.

حالات أخرى يوصي فيها الولي ابنته أن تحتبس قسما من المهر لنفسها لتأمينها من نوائب الدهر، وأن توسّع بالبعض الآخر لأهلها¹.

وما لاحظناه بصفة عامة أن العروس كانت في الفترة الإسلامية الأولى تتصرف في مهرها بكل حرية²، ويثبت صنفها من النساء كن يخترن نوعية صداقهن كما بينا ذلك أنفاً؛ كما أن تأكيد الشريعة الإسلامية على وجوب الصداق كركن أساسي من أركان الزواج لا يستقسم بدونه، مدى أهمية هذه المؤسسة وما ترمز إليه من دلالات عميقة المعنى ومتجذرة لا فقط في الثقافة العربية بل وكذلك في مختلف الثقافات الإنسانية منذ فجر التاريخ.

الهـداء³

لا يمكن التغافل عن ذكر آخر طقس من طقوس الزواج الذي يُعتبر تنويجا لكل ما سبقه من مراحل، وهو الإهداء أو الهداء والمتمثل في مغادرة العروس مقر إقامة أهلها للعيش مع زوجها وسط أهله وذويه⁴.

ولو رجعنا للمعاجم العربية بحثا عما ورد فيها من تفاسير لعبارة الإهداء أو الهداء ورموزها في الثقافة العربية القديمة، لزدنا تأكداً من أنّ الزواج يشبه في ظاهره غيره من العقود التي تُبرم بين أطراف معينة، بعد الطلب والعرض ومناقشة الشروط والتي يليها مباشرة تسليم البضاعة إلى الذي أصبح صاحبها ومالكها بمقتضى ما يُحوّله له ذلك العقد من حقوق عليها والهدى من الهدية ويبدو أنها كانت في الأصل مالا ويدعم ابن منظور رأيه هذا بقول سليمان أتمدني بمال⁵ وكان يقصد الهدية التي أرسلتها إليه ملكة سبا "وإني مرسله إليهم بهدية⁶".

كما يقول ابن منظور أنّ الهدى الأسير ويبدو أن المرأة سُميت هدياً لأنها كالأسير

¹ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 1، ص 298 - 299.

² لما تسلمت أم حبيبة بنت أبي سفيان مهرها الذي ساقه إليها النجاشي عن الرسول، أرادت أن تعطي منه إلى أبرهة جارية النجاشي التي بشرتها بخطبة الرسول لها : أنظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 98.

³ تقول العرب : هدى العروس إلى بعلها هداء، وقد هُديت إليه، ويقال : إهتدى الرجل امرأته إذا جمعها إليه وضمها وهي مهدية وهدى : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 62.

⁴ ذكرت مصادرنا بعض الحالات التي يُشترط فيها على الزوج الإقامة مع زوجته وسط أهلها، وهو سلوك لاحظناه خاصة عند بعض سكان المدينة ونذكر على سبيل المثال أن أبا بكر لما تزوج امرأة من الخزرج وهي حبيبة بنت خارجة، أقام معها بالسّج حسب تقاليد أهلها : أنظر الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 198 - 200.

⁵ سورة النمل، الآية 35.

⁶ نفس السورة، الآية 36، راجع : ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 61.

عند زوجها¹ والهَديّ ما يُهدى إلى مكة من التَّعم² ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله³ ويضيف صاحب اللسان إلى التَّعم المال والمتاع، ويذكر أنّ العرب تسمي الإبل هديًا ويقولون كم هديّ بني فلان ؟ يعنون الإبل، التي سُمّيت هديًا لأنها تُهدى إلى البيت⁴ وكان للعرب تقاليدهم الخاصة بهم في الإهداء الذي يعبرون عليه أيضا بالزّفاف⁵، فكانوا يقومون بتزيين العروس بمختلف مستحضرات الزينة التي نذكر منها العود⁶ والورس⁷ والعنبر⁸ والزّباد⁹ والمسك¹⁰....¹¹، ويصلحون من شأنها في ما يخصّ ثيابها فيقومون بصبغها¹² إلى غير ذلك.

ثمّ يتم حمل العروس إلى عريسها بعد أن يُطلب منه إرسال من يحملها إليه¹³، وعثرنا في مصادرنا على حالات أخرى يكون فيها أخو العروس هو الذي يتولى عملية حمل أخته إلى عريسها، ونذكر على سبيل المثال أنّ ذي الجدين وهو قيس بن مسعود الشيباني بعث بابنته مع ولده بسطام عندما زوّجها إلى لقيط بن زرارة¹⁴، وتشير المصادر أيضا إلى أنّ عملية حمل العروس إلى عريسها يُمكن أن تقوم بها بعض النسوة، إلا أنّ ذلك كان يُعتبر غير كافيا لإضفاء الشرعية اللازمة على عملية إيصال العروس إلى عريسها والتي يوليها العُرف العربي القديم أهمية خاصة لها علاقة بالقيم الموروثة والراسخة في اللاوعي الجماعي ومن المستحسن في مجتمع ذكوري كالمجتمع العربي في القرنين السادس والسابع ميلادي، أن يقوم بها ذكرا، خاصة وأننا في بيئة

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 62.

² واحد الأنعام وهي المال الرّاعية : الإبل والغنم والبقر... ويبدو أنّ العرب أرادوا بالتَّعم الإبل خاصة، انظر : نفس المصدر، ج 14، ص 212. وانظر الباب الثالث من هذا البحث.

³ سورة البقرة، الآية 196.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 62.

⁵ يقولون : زفّ العروس يزفّها زفّا وزفّافا... أي هداها : نفس المصدر، ج 6، ص 57.

⁶ هو الخشب المطرّاة يُدخّن بها ويُستجمر بها، غلب عليها الاسم لكرمه وفي الحديث : "عليكم بالعود الهنديّ" قيل هو القسط البحري، وقيل هو العود الذي يتبخّر به : أنظر نفس المصدر، ج 9، ص 461 - 462.

⁷ الورس : نبت أصفر يكون باليمن، تُتخذ منه الثمرة للوجه (يُطلى به وجه المرأة ويدها حتى ترقّ بشرتها ويصفو لونها: نفس المصدر، ج 10، ص 119) : أنظر : نفس المصدر، ج 15، ص 270.

⁸ العنبر : الزعفران وقيل الورس، والعنبر : الترس، وإنما سُمي بذلك لأنه يُتخذ من جلد سمكة بحرية يقال لها العنبر : أنظر المصدر نفسه، ج 9، ص 414.

⁹ الزّباد : طيب يُجلب من دابة من نواحي الهند : أنظر نفس المصدر ج 10، ص 10.

¹⁰ المسك : ضرب من الطيب فارسي معرّب، وكانت العرب تُسميه المشموم... أنظر المصدر نفسه، ج 13، ص 107.

¹¹ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 98.

¹² أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 1، ص 299.

¹³ لما تزوج الرسول من أسماء بنت النعمان الجونية أرسل أبا اسد الساعدي يحملها إليه : أنظر الطبري، تاريخ الطبري، ج 11، ص 613.

¹⁴ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 66.

صحراوية يَقلّ فيها الأمن عن المال وعن النفس لتفشي ظاهرة قطع الطرق والسّبي وقد تكون كل هذه العوامل أو البعض منها، من الأسباب التي جعلت عمر بن الخطاب يتدارك وضعها كهذا تسبّب فيه شخصيا لما قام بتكليف بعض النسوة بمرافقة أم أبان الدوسية إلى زوجها عثمان بعد أن زوّجها إياه، قائلا : إنها أمانة في عنقي، أخشى أن تضيع بيني وبين عثمان فلحقهن وضرب بنفسه على باب عثمان، وقال له : خذ أهلك بارك الله لك فيهم¹.

إن موقف عمر له ارتباط متين بنظرته الاحتقارية للمرأة واعتبارها دون الرجل منزلة ومكانة، وبالتالي عدم كفاءتها لأداء مهمة رسمية كإيصال عروس أمانة إلى عريسها، ويكشف موقفه في الآن نفسه عن تقديسه وتقديس المجتمع العربي ككلّ لهذا الطقس بالذات من طقوس الزواج وتثمينه لمكانة العروس في هذه المؤسسة باعتبارها أمانة نفيسة تُسلم في يد الزوج ليواصل مهمة رعايتها وحمايتها.

وما يمكن استنتاجه من خلال ما سبق هو أن العروس كانت تُحمل إلى عريسها² ويبدو أن ذلك كان يتم بواسطة المِرْقة أو المِحْقة، التي تتمثل في رَحْلٍ يُحْفُ بثوب تركب فيه العروس، ويشبه هذا المركب الهودج إلا أن الهودج يُقَبَّب والمِحْقة لا تُقَبَّب، وعن ابن دريد أنّ سبب تسمية هذا المركب الخاص بالنساء بالمِحْقة، هو الخشب الذي يُحْفُ ويحيط بالقاعد من جميع جوانبه³، هذا هُام ويرمز إلى ما ذكرناه آنفا بخصوص تثمين وتقديس المجتمع العربي آنذاك لمؤسسة الزواج، وخاصة للعروس التي تُحاط بعناية خاصة ومُرْكزة في جميع طقوس الزواج وأنها كانت تُحْمَلُ وتُهدى لعريسها في أبهى حُلة وشكل.

وعند وصول العروس معززة ومُكرّمة إلى زوجها⁴ تُدخل عليه، فيقوم باجتماعها⁵ وكان للعرب القدامى سننهم الخاصة في اجتلاء النساء، ونذكر على سبيل المثال، أن الرسول لما تزوج من أسماء الكندية حُمِلت إليه وأنزلت في أطم بني ساعدة، فخرج إليها يمشي على رجليه حتى جاءها وتقول الرواية : فألقى على ركبتيه ثم أهوى

¹ نفس المصدر، نفس الصفحة.

² ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 144.

³ ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 57.

⁴ يبدو أن وصول العروس إلى عريسها يُرافقه في العرف العربي احتفالا ومراسما، ومن ذلك أن الرسول في ليلة زفاف الفريجة بنت أسعد بن زرارة، من نبيط بن جابر - وهما من بني النجار - وكان هو الذي زوجها إياه، طلب منهم أن يقولوا : "أتيناكم فحيونا نحبيكم، ولولا الحنطة السراء لم نحلل بواديكم، ولو لا الذهب الأحمر ما جئناكم" : أنظر : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 440.

⁵ من جلا الأمر وجلاه وجلى عنه كشفه وأظهره وقد انجلي وتجلّى. وأمرٌ جلّيّ : واضح ... أنظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 343 - 345.

إليها ليُقبلها، وكذلك كان يصنع إذا اجتلى النساء¹.

إنّ خروج الرسول مترجلا إلى زوجته وقعوده على ركبتيه أمامها ليُقبلها يرمز إلى مدى تقديسه للمرأة ومن خلاله تقديس كل المجتمع العربي آنذاك لها ومعاملتها بكل رقة ولطف وأناقة، إجلالا لمكانتها ودورها في المجتمع ويُفقد هذا الموقف كل ما نُعت به الرجل العربي آنذاك من خشونة وعجرفة ووحشية في معاملته للمرأة واعتبارها مجرد متاع للهو والمتعة، هذا أمر ويستحق الوقوف عنده، لأن الرسول وليد البيئة التي عاش فيها ونشر فيها دعوته، وكان يتبنى بالتالي أهم أفكارها وقيمها.

ويُشكل اجتلاء العروس أو جلوتها أهم طقوس الزواج على الإطلاق باعتباره تجسيدا لاختراق الممنوع الاجتماعي بتزكية المجتمع نفسه واحتفاله بذلك، فالزواج يعطي للزوج حق الكشف على جسد كان ممنوعا عليه فأصبح حلا له بفضل ما تخوله له مؤسسة الزواج من حقوق وتجريد العريس عروسه من ثيابها التي كانت تحجبها يعتبر فتحا لباب كان مغلقا ويُمكن أن يكون لهذا الطقس بعدين، أولهما نزع الستر الذي كان يحجب جسد المرأة التي تزوجها، وبُعدا يتمثل في المرحلة التي تلي مباشرة العملية الأولى وهي عملية اختراق الغشاوة التي كانت تحمي فرج العروس البكر وتمنعه وللعرب مصطلحاتهم الخاصة للتعبير عن هذه العملية نذكر من بينها القِضّة أو الإفتراع ونقول العرب "اقتضت المرأة افتراعها وأخذ قِضتها أي عذرتها² أو ابتكرها³ وتُسمى الزوج الذي يقوم بذلك بأبي عذرها⁴.

ولا نعرف الكثير عن طقوس هذه العملية أو المراسم الاجتماعية التي كانت ترافقها في تلك الفترة ونتساءل إن كانت تقام لها مراسما بالفعل، كتلك التي تُقام اليوم في بعض جهات العالم العربي التي حافظت على تقاليدها والتي تبدو باتصال متين مع العروبة وقيمها ؟ وما نستنتجه من خلال مصادرها هو ضرورة مطاوعة العروس لعريسها ليفتض عذرتها وإلا تصبح محل لوم المجموعة⁵ ويبدو أيضا من خلال الأخبار الواردة في المصادر أن تجريد العريس عروسه من ثيابها يستجيب لبعض التراتيب المضبوطة، ونعرض على سبيل المثال الحوار الذي دار بين عثمان ابن عفان ونائلة

¹ أنظر : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 144.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 204.

³ أنظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 475 : حيث نقرا بخصوص سكينه بنت الحسين بن علي بن أبي طالب أن مصعب بن الزبير بن العوام كان أول أزواجها وهو الذي "ابتكرها".

⁴ العذرة : البكارة والعذرة ما للبكر من الالتحام قبل الافتضااض وعذرة الجارية : اقتضااضها ويقال : فلان أبو عذرة فلانة إذا كان افتراعها واقتضتها وأبو عذرتها : ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 107.

⁵ قيل لامرأة من العرب : "علام تمنعين زوجك القِضّة ؟" فأجابت : "كذب والله إني لأطاطيء له الوساد وأرخي له الباد" تريد بذلك أنها لا تضم فخذيها، أنظر : نفس المصدر، ج 1، ص 338.

بنت الفرافصة الكلبية ليلة دخولها عليه، إذ قال لها : أتقومي إلينا أم نقوم إليك ؟ فقالت له : "ما قطعت أرض السماوة وأريد أن أنثي إلى عرض البيت وقامت إليه فقال لها : انزعي ثيابك فنزعته، فقال حلي مرطك، فأجابته : أنت وذاك¹، وفي المرط قال أحد الشعراء العرب :

تساهم ثوباها ففي الدرع رداة وفي المرط لقوان ردفهما عبل²

وما نلاحظه في هذا البيت هو تمييز الشاعر بين ثوبين أحدهما الدرع وهو ثوب تدخل وسطه المرأة وتجعل له يدين وتخييط فرجيه³، وتجوبه في هذا البيت رداة وهي الجارية الشابة الممشوقة⁴ والثوب الثاني هو المرط وهو كساء أو مطرف يُشتمل به ويكون غير مخييط ونلاحظ حسب البيت أنه يلي مباشرة جسد المرأة وبالتحديد فخذيهما، اللذين وصفهما الشاعر باللفوين لاكتنازهما لحما ووصف ردفهما بالعبل⁵.

وما يمكن استخلاصه مما سبق هو وجود عُرف عربي قديم تجري عليه عملية تجريد العروس من ثيابها وهو عُرف مشحون بمعاني دقيقة تعبر عليها تلك الرموز التي لها دلالاتها، باعتبار الرمز تجسيدا ماديا لما هو معنوي، وتكتسي الرموز أهميتها من كونها وسيلة اتصال بين الأشخاص وتنتمي إلى منظومة خاصة تسوسها قوانين داخلية، مما يفسر تقديس المجتمع لها، فنائلة الكلبية كانت تعرف ما كان لها وما كان عليها، خاصة وأنها كانت ثيبا فنزعت ثوبها الخارجي، لكنها طلبت من عثمان أن يكون هو الذي يقوم بحل مرطها أو ثوبها الداخلي قائلة له : أنت وذاك ، فهل كان ذلك مجرد تعبير عن رغبة شخصية أم تكرارا لإحدى طقوس الزواج التي نسي معناها الأصلي مع طول المدة وظلت رموزها مجردة وشاهدة عليها على مرّ الأجيال والعصور؟ ونتساءل إن لم يكن حرص نائلة على أن يكون عثمان هو الذي يتولى حل مرطها بنفسه مشحونا بمعاني دقيقة ومعبرة عن تلك الوضعية الاجتماعية الجديدة التي يحدثها الزواج، والمتمثلة في تسلم الزوج منذ تكشفه على جسد زوجته مسؤولية احصائها ومنعها باحصان فرجها أولا وبالذات؟ ذلك أن الإحصان إحصان الفرج هو اعفاه⁶، وهو ما يؤكد النص القرآني والتي أحصنت فرجها فنفعنا فيها من روحنا⁷.

فالمراة تكون المسؤولة الوحيدة قبل زواجها على إحصان فرجها وإعفاه

¹ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 70-71.

² نفس المصدر، ج 13، ص 83.

³ نفس المصدر، ج 4، ص 331.

⁴ نفس المصدر، ج 5، ص 78.

⁵ العبل : الضخم في كل شيء : ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 14.

⁶ أنظر : نفس المصدر، ج 3، ص 209 - 210.

⁷ سورة الأنبياء، الآية 91.

وبزواجها تتحول هذه المسؤولية إلى زوجها وهي مسؤولية ثقيلة يحاسبه عليها المجتمع ككل، مما يفسر شدة المراقبة التي يفرضها الزوج على زوجته، والرجل العربي بصفة عامة على المرأة وإنّ تحمّل الزوج هذه المسؤولية يبدأ منذ لحظة فتحه للمغلق وإجلانه والتكشف عليه.

من جهة أخرى، تشير المصادر إلى أن العريس كان يولم على عروسه صبيحة عرسه أو مدخله ويُمكننا الإستشهاد بأمثلة عديدة من السيرة وأخبار الصحابة إلى غير ذلك، ويبدو أيضاً أنّ إعداد طعام العُرس كان يشكل في تلك الفترة مورد رزق البعض من التجار¹ في بعض المدن العربية في الفترة الإسلامية الأولى، مما يفسر أهمية هذه العادة وكثرة رواجها.

يتجلى ممّا سبق أهمية الجانب الجنسي في مؤسسة الزواج ودورها في تنظيم الحياة الجنسية للإنسان سُمّوا به من الطبيعة إلى الثقافة.

¹ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 4، ص 53.

الفصل الثاني

الزواج ودوره في تأطير الحياة الجنسية في المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي الأول

لم نعثر في المعاجم العربية القديمة على مصطلح الجنس أو الجنسية¹ بمعناه المعروف حالياً² واستعمل العرب القدامى عبارات أخرى عديدة ومتنوعة تفيد نفس المعنى سنتعرض خلال هذا الفصل إلى دراسة البعض منها.

النكاح³ المباح والنكاح الممنوع

ميزت الثقافة العربية منذ العهد الجاهلي بين نوعين من النكاح نكاح منظم توطئه مؤسسة الزواج ويبيحه المجتمع ونكاح لا يخضع لأي عرف أو قانون، ينبذه المجتمع ويدينه، أطلقت عليها عدة أسماء أشهرها الزنا⁴ والسفاح⁵، وكان أهل الجاهلية إذا خطب الرجل امرأة قال : انكحيني وإذا أراد الزنا قال : سافحيني وقال الأعشى في هذا الصدد : إما نكاح وإما أزن⁶.

ويروى أن الرسول مرّ ببیت فسمع عزفا فقال ما هذا ؟ قالوا يا رسول الله نكح فلان فقال كمل دينه، هذا النكاح لا السفاح ولا يكون نكاحا في السر حتى يرى دخان أو يسمع حسّ دفء⁷ والدخان كناية عن الطبخ والوليمة وهي عادة متجذرة في

¹ استعمل هذا المصطلح كتعريب للعبارة الفرنسية : "Sexualité" في عنوان كتاب عبد الوهاب بوحدية : La Sexualité en Islam.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 383 حيث قرأ في تعريفه للجنس انه : "الضرب من كل شيء، وهو من الناس ومن الطير ومن حدود التحو والعروض والأشياء جملة...".

³ النكاح هو إحدى العبارات التي استعملها العرب للتدليل على الجانب الجنسي من الزواج مثل الدّم والخجاء : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 302 وص 29، وأصل النكاح في كلام العرب الوطء، وقيل للزوج نكاح لأنه سبب الوطء المباح : أنظر نفس المصدر ج 14، ص 279.

⁴ نفس المصدر، ج 6، ص 96-97.

⁵ يقول ابن منظور في تعريفه للسفاح : "التسافح والسفاح والمسافحة الزنا والفجور... وهو أن تقيم امرأة مع رجل على فجور من غير تزويج صحيح" : نفس المصدر، ص 275، ويضيف ابن منظور في نفس الصفحة، أن الزنا سُمّي سفاحا لأنه كان من غير عقد كأنه الماء المسفوح أي المصبوب الذي لا يسحب شيء.

⁶ نفس المصدر، ص 96.

⁷ وفي الحديث : "أعلنوا النكاح وأضربوا عليه بالغربال"، والغربال والدف ثبته به في استدارته، أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 39. وإن ضرب الدف والغناء من بين طقوس حفل الزفاف. أنظر : أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 4، ص 457، وابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 447.

التقاليد العربية الموروثة¹ وثرية بالرموز² والغرض منها إشهار الزواج³ وإعلانه لدفع الرّيبة، ذلك أن السفاح يكون في السرّ لأنه غير مشروع وممنوع⁴، ولا يفوتنا التأكيد على أن الوليمة ضرورية وركن أساسي من أركان النكاح ؛ ذلك أن الرسول قال لعلّي بن أبي طالب لما زوّجه ابنته فاطمة : "يا علي إنه لا بد للعروس من وليمة⁵ ويبدو أن علياً رهن درعه عند يهودي ليولم على فاطمة وليمة لم يكن أفضل منها في ذلك الزمان⁶.

فالوليمة التي عرفها ابن منظور بأنها طعام العرس والأملاك، أصلها الولمة وهي تمام الشيء واجتماعه⁷ والهدف منها إشهار النكاح والإعلان عنه بجمع الناس على طعام⁸ ويروى أن عدد الذين أكلوا من الطعام الذي أولمه الرسول علي زينب، بلغ حوالي أحد أو اثنين وسبعين رجلاً⁹ جاؤوا لتهنئة الرسول الذي أشهر زواجه من زينب بهذه الطريقة.

إن العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة يمنعها المجتمع العربي آنذاك؛ والزواج وحده الذي يقوم باختراق الممنوع والحرام ليصبح مسموحاً به وحلالاً يركّبه المجتمع ويبارك الله فيه نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم أتى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله¹⁰ والمقصود بـ قدموا لأنفسكم التسمية عند الجماع أي قول بسم الله¹¹ ومن السنة إذا دخلت المرأة على زوجها ليلة الزفاف أن يقوم فيصلي ركعتين¹² ونلامس عند هذا الحد

¹ تستمدّ هذه العادة جذورها من فترة تاريخية موزلة في القدم، أشارت إليها أقدم التصوص المدوّنة بالأكاديّة التي تمّ اكتشافها في بلاد الرافدين ويعود تاريخها إلى أوائل القرن الثاني قبل الميلاد. راجع : صبيح عبد الله، عقوبة جريمة الزنا...، ص 60.

² نذكر بمدى تقديس العرب لعادة تقاسم الطعام وما ينجر عن ذلك من التزامات يتعهدون بها تجاه بعضهم بعضاً. وأعطى العرب أسماء مختلفة للأطعمة التي يتم إعدادها في مختلف المناسبات فسموا طعام العرس الوليمة وطعام الماتم الوضيمة وطعام الولادة الخرس... أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 399 وص 330 وج 10، ص 239.

³ إشهار الزواج ركنا أساسيا لكل زواج صحيح.

⁴ حرّم الإسلام نكاح السرّ : "لا تواعدوهن سرا" : سورة البقرة، الآية 235.

⁵ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 21.

⁶ نفس المصدر، ص 23.

⁷ أنظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 399.

⁸ يتكون طعام الوليمة من لحم شاة أو كبش يُرافقه أصع من ذرة أو غيرها من الحبوب، أنظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 21. ونقرأ على ص 122 من نفس المصدر أن وليمة رسول الله على صفية. كانت السمن والأقط والتمر.

⁹ أنظر ابن سعد، نفس المصدر، ص 105. وفي الحديث أنه ما أولم أحد على نسائه ما أولم علي زينب، أنظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 399.

¹⁰ سورة البقرة، الآية 223.

¹¹ أنظر : ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 252.

¹² ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 6، ص 72.

فكرة حساسة تناولها بالدرس أميل دوركهايم وهي جدلية الممنوع "l'Interdit" والمُحرّم¹ "le sacré" ؛ ذلك أن المُحرّم يدخل في دائرة الممنوع ويرتبط بما هو ديني وإجتماعي فالزواج إذا نزعنا عنه طابعه الاجتماعي والعرفي كمؤسسة تنظيم وتأطير للعلاقات الجنسية بين النساء والرجال داخل المجتمع وتشريع لعملية الإنجاب² ؛ يُصبح مُجرّداً من عمق معناه الثقافي والإنساني بعدم خضوعه للقانون وللعرف الاجتماعي، فيصبح حينئذ ممنوعاً والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ماملكت أيماهم فإنهم غير ملومين³.

وحرّم القرآن في العديد من آياته الزنا⁴ وماهاه الله بالإشراك به الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك⁵ واعتبره الرسول قاذورة⁶ يُعاقب مقترفها بالرجم في حالة ثبوت التهمة عليه⁷، رجلاً كان أو امرأة.

وما يمكن ملاحظته ونحن نتصفح مختلف الروايات التي أوردتها مصادرنا في هذا الباب هو صعوبة إثبات تهمة الزنا على من رُمي بها إلى درجة الاستحالة في أغلب الأحيان، ويقول الجاحظ : مما صان الله به النساء أنه جعل في جميع الأحكام شاهدين وجعل الشهادة على المرأة إذا رُميت بالزنى أربعة مجتمعين غير متفرقين في موضع يشهدون أنهم رأوه مثل الميل في المكحلة وهذا الشيء عسير لما أراد الله من إغماض هذا الحد إذ جعل فيه الشّدخ⁸ بالحجارة¹، وهذا تعبير أمين على الموقف القرآني

¹ انظر :

E. Durkheim, *les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p428 et les pages suivantes.

وسوف نتولى دراسة هذه الفكرة في الباب الثالث من هذا البحث.

² يُعتبر الإنجاب من أهم أهداف الزواج وهو وحده الذي يمنح الشرعية الاجتماعية للأبناء ويُلققهم بنسب آبائهم ؛ وتثبت المادة الأثنولوجية المتوقعة في مصادرنا، نظرة العربي الاحتقارية لمن لا ولد له وهو العاقر أو الأبتَر : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 315.

³ سورة الماعراج، الآيتان 29 و30.

⁴ نذكر من أهمها الآية 32 من سورة الإسراء : "لا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً" والآيتين 68 و69 من سورة الفرقان والآيتين 2 و3 من سورة النور والآية 12 من سورة الممتحنة.

⁵ "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة..." : سورة النور، الآية 3.

⁶ ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 73.

⁷ البلاذري، *انساب الأشراف*، ج 10، ص 9. وبخصوص الرّجَم يُمكن التفكير في دلالات هذه العملية وربطها بفكرة بالشیطان "الرّجيم" في الثقافة العربية ثم الإسلامية. والرّجَم لا يكون إلا بالحجارة، انظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 120-121، فهل كانت الحجارة أداة تطهير لما هو رجس (Impur) ؟ وهل كان ذلك بعلاقة مع اعتبارها في التاريخ السامي القديم كمسكن للإله كما سيوضح لاحقاً ؟ والرّجَم عقوبة قديمة أشارت إليها النصوص السومرية التي يعود تاريخها إلى النصف الثاني من القرن الثالث قبل الميلاد وكانت تُسلط على كل من اقترف الزنا : راجع صبيح عبد اللطيف عبد الله، *عقوبة جريمة الزنا...*، ص 55.

⁸ الشّدخ : الكسر في كل شيء رطب ورخص : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 53 ونشير إلى وجود فارق هام من الناحية اللغوية على الأقل بين الشّدخ والرجم : انظر المصدر السابق.

إذ يقول الله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم² وتؤكد الروايات الواردة في مصادرنا عن شدة التحري في مختلف الأحكام المتخذة في مسألة الزنا لما تكتسبه هذه التهمة من خطورة، وتهديدها للتوازن الاجتماعي القائم على صراحة النسب وصحته³ وعلى سبيل المثال لما جلس عمر بن الخطاب ودعا المغيرة بن شعبه والشهود للتحقيق في قضية زنا تورط فيها المغيرة، خاطب هذا الأخير أحد الشهود قائلاً : يا زياد اذكر الله، واذكر موقف يوم القيامة ؛ فإن الله وكتابه ورسوله وأمير المؤمنين قد حققوا دمي، إلا أن تتجاوز إلى ما لم تر ما رأيت فوالله لو كنت بين بطني وبطنها ما رأيت أين سلك ذكرى منها فسأله أمير المؤمنين " رأيته يدخله كالميل في المكحلة؟" فقال: لا⁴.

ويحرص الإسلام حرصاً شديداً على معاقبة كل من يرمي شخصاً بالزنا بدون تحري وتثبت والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون⁵.

إن موقف الحضارة الإسلامية من الزنا متجذر في تاريخ الثقافة العربية الجاهلية وأوردت مصادرنا قصة طريفة حول تورط هند بنت عتبة بن ربيعة في الفترة الجاهلية في قضية زنا رماها بها زوجها الأول الفاكه بن المغيرة بن عبدالله بن عمر بن مخزوم، وتبرز أحداث الرواية مدى تألم هند وأبيها وشدة حرص هذا الأخير على تبرئة ذمتها مما قذفها به زوجها إلى درجة استعداده لقتله إن كان ما رماها به صحيحاً لوضع حد للفضيحة، أو محاكمته إلى أحد كهان اليمن إن كانت هند متأكدة من براءتها، إذ قال لها : يا بنية إن الناس قد أكثروا فيك، فأنبئني نبأك، فإن يكن الرجل عليك صادقاً دسست عليه من يقتله فتنقطع عنك المقالة، وإن يك كاذباً حاكمته إلى بعض كهان اليمن، فأجابته بأنها متأكدة من براءتها، فقال عتبة لصهره يا فاكه إنك قد رميت بنتي بأمر عظيم، فحاكمني إلى بعض كهان اليمن، فكان ذلك وبحضور جماعة من بني مخزوم خرجت مع الفاكه وجماعة من عبد مناف خرجت مع عتبة وابنته، أعلن الكاهن براءة

¹ الجاحظ، الرسائل، ج 2، "كتاب مفاخرة الجواري والظلمان"، ص 97 : نلاحظ أن عقوبة الشدخ بالحجارة متواضعة في حد ذاتها إذا قارناها بما نصت عليه الديانتين اليهودية والمسيحية في هذا الباب، ذلك أن اليهودية تعاقب الزنا بالقتل والمسيحية بالقلع وهو العزل وانتزاع الشيء من أصله : أنظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 282.

² سورة النساء، الآية 15.

³ أنظر إلى ص 213 من هذا العمل. ونذكر بالموقف الذي اتخذته المجتمع العربي الإسلامي من ولد الزنا والذي جاء على لسان الرسول القائل : "نعلان أجاهد بهما أحب إلي من أن أعتق ولد زنا"، أنظر : الطبري، تاريخ الطبري، ج 11، ص 622. وابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 304.

⁴ أنظر كامل القصة في كتاب أبي الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 16، ص 330-333.

⁵ سورة النور، الآية 4.

هند مما قذفها به زوجها قائلا : قومي غير رسحاء ولا زانية وستلدين ملكا يُسمّى معاوية، فانفصلت هند عن الفاكه وتزوجت من أبي سفيان¹.

وتكرر نفس الموقف الجماعي من قضية الزنا في بداية العهد الإسلامي في قضية الإفك² التي ألحقت بالرسول أذى كبيرا وحيرته إذ جاء على لسانه ما بال رجال يؤذونني في أهلي ويقولون عليهم غير الحق، والله ما علمت منهم إلا خيرا³ كما تألمت عائشة ومرضت وظلت هي وعائلتها في حالة حزن شديد وكآبة إلى أن برأتها السماء مما قُذِفَتْ به إن الذين جاءوا بالإفك عُصبة منكم لا تحسبوه شرا لكم بل هو خير لكم لكل امرئ منهم ما اكتسب من الإثم والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم⁴، خاصة وأن المتورطة في هذه التهمة امرأة ليست كسائر النساء يا نساء النبي لستن كأحد من النساء⁵ وقال الله أيضا : يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين⁶، كما ذكرت مصادرنا أن صفوان بن المعطل السلمي الذي رُميت به عائشة كان تقيّا عنيّا⁷، لم يكشف عن امرأة قط⁸.

إن تشدد الإسلام، وهو وليد العصر والبيئة التي نزل فيها، في مسألة الزنا لا نجد له تفسيراً إلا في العناية الفائقة التي توليها الثقافة العربية لنظام النسب والقراة؛ فالنسب هو التاريخ والإنسان هو الكائن الحي الوحيد الذي له تاريخ، وهو الذي يصنعه بفضل ملكة العقل التي ميزته عن سائر الكائنات الأخرى وجعلته ينفرد عنها بقدرته على التحكم في غرائزه وتقييدها بالخضوع للعرف الجاري والقانون البشري الذي يركز على قاعدة رئيسية أساسها تحريم نكاح المحارم، باعتبارها أصل أنسنة الإنسان ونظام النسب، فنكاح المحارم يُقَوِّض النسب والقراة وسببه العلاقات الممنوعة التي لا تخضع للمراقبة الاجتماعية وبما أن القراة حقيقة ثابتة من جهة الأم لأنها هي التي تلد مما يؤكد دورها المحوري في مؤسسة الزواج، وجائزة من جهة الأب، وجب فرض مراقبة شديدة على المرأة وجسدها لأنها الباب الذي يمكن أن يدخل منه كل ما من شأنه أن يهدّد نظام المجموعة القائم على أساس النسب وصحّته، فوجب غلق هذا الباب

¹ أنظر : أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 19، ص 39 وابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 67-68.

² الإفك : الكذب وهو أيضا الإثم : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 166.

³ أنظر تفاصيل القصة في كتاب ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الثاني، ص 297-303 وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 260-265.

⁴ سورة النور، الآية 11 وانظر أيضا ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 262-263.

⁵ سورة الأحزاب، الآية 32.

⁶ نفس السورة، الآية 30.

⁷ يُقال تُعتنّ الرجل إذا ترك النساء وسمّي عنيّا لأنه يعنّ ذكره لقبّل المرأة من عن يمينه وشماله فلا يقصده... أنظر :

ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 439.

⁸ ابن حبيب، المحبّر، ص 109.

بإحكام وذلك بحجبه وإحصانه أي منعه، لأن أصل الحجاب والإحصان المنع¹ والمرأة يحصنها الزواج وزوجها لأنها تصبح تحت سلطته ومراقبته وغيرته وبخصوص الغيرة قال روح بن زنباع لزوجته هند بنت النعمان وكانت عابت فيه شدة غيرته حقيق بالغيرة من كانت عنده حمقاء مثلك مخافة أن تأتيه بولد من غيره فتقذفه في حجره² ونلاحظ هنا أن الغيرة ليس سببها الحب بل الحرص على نقاوة النسب.

كل هذا يفسر سبب تأكيد مصادرها على الزانية أكثر من الزاني، فغلطة المرأة³ أو أسباب أخرى قد تجرّها إلى اختراق الممنوع والزنا⁴، فيكون زناها أخطر من زنا الرجل على المجموعة، وإن كان الزنا ممنوعاً على الجنسين، لما قد ينجر عنه من إمكانية الحمل؛ ذلك أن من بين أهم الوظائف الموكولة لمؤسسة الزواج تأطير وتشريع عملية الإنجاب والارتقاء بها من طابعها البدائي والطبيعي إلى الإنساني والثقافي، فلا يُعتبر الأبناء شرعيين⁵ إلا إذا كانوا نتيجة علاقة جنسية شرعية تؤطرها مؤسسة الزواج وكذلك عندما تتم عملية ولادتهم ستة أشهر كأدنى حد بعد البناء⁶ وأربع سنوات كإقصى حد حسب المذهب الشافعي بعد انفصال الزوجين⁷ ويمكن للزوج إنكار أبوته عن طريق

¹ أنظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 50-51، "مادة ح ج ب" وأنظر أيضاً :

E.I, T. III, ART "Hijab" et M. H. Ben Kheira, L'Amour de la loi: Essai sur la normativité en Islam, p.57-71.

وبخصوص الإحصان، أنظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 209-210 "مادة ح ص ن" حيث نقرا : "الإحصان إحصان الفرج وهو إعفافه ومنه قول الله تعالى : "أحصنت فرجها" أي أعففته... وقالوا : "بناء حصين وامرأة حصان، فرقوا بين البناء والمرأة حين أرادوا أن يخبروا أن البناء مخز لمن لجأ إليه، وأن المرأة محرزة لفرجها".

² روح بن زنباع بن جذام، كان أثيراً عند عبد الملك بن مروان، سؤده قومه فقالت له زوجته : "عجبا منك كيف يسودك قومك وفيك ثلاث خلال، أنت من جذام وأنت جبان وأنت غيور..." أنظر : ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 87-88.

³ المرأة الغلظة هي التي تغلبها شهوة الكاح، وهي على حد قول الرسول خير النساء على زوجها : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 111.

⁴ لم يكن الزنا مقصوراً على النساء الوضيعات والإماء فقط، بل تذكر مصادرها نساء حرائر وشريفات زنين؛ أشهرهن بنت الخسن التي قيل لها : "لما زينب وأنت سيدة قومك؟" فقالت : "قرب الوساد وطول السواد"، والسواد المسارة والمرادة والجماع : أنظر نفس المصدر، ج 6، ص 421.

⁵ أي لهم الحق في النسب والانتساب إلى الأب وإلى كامل سلالة فتصبح لديهم هوية اجتماعية.

⁶ إذا كانت المرأة متزوجة من قبل يلحق الابن الذي يولد قبل الفترة المذكورة بالزوج الأول : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 188، حيث وردت قصة طريفة مفادها أن امرأة مات زوجها فاعتقت أربعة أشهر وعشراً، ثم تزوجت رجلاً فمكثت عنده أربعة أشهر ونصف، ثم ولدت ولداً، فدعا عمر بن الخطاب نساء من نساء الجاهلية فسألن عن ذلك، فقلن : هذه امرأة كانت حاملاً من زوجها الأول، فلما مات حشاً ولدها في بطنها (أي يبس) فلما مسها الزوج الآخر تحرك ولدها، فالحق عمر الولد بالزوج الأول !

⁷ Art "Nikah", in EI, TVIII, p 28.

اللعان¹، فتبين زوجته منه ولم تحل له أبدا وإن كانت حاملا فجاءت بولد فهو ولدها ولا يلحق بالزوج، كما لا يمكنه أن يلحق بالرجل الذي قذفها به زوجها على أنه زنى بها، ذلك أن الرسول قال : الولد للفراش وللعاهر الحجر² وأن الذي أئتمت به على أنه أتاها ليس زوجها ولا مولاها الذي يملكها بملك اليمين³ لأنها محصنة بالزواج⁴، فيصبح المولود ولد زنا وابن زنية وابن بغية⁵، ويُقال فيه أيضا إنه لغية ولغير رشده⁶ وفي الحديث من ادّعى ولدا لغير رشدة فلا يرث ولا يورث⁷ ويعبر هذا القول الذي جاء على لسان الرسول على نظرة المجتمع العربي الإسلامي وتهميشه لولد الزنا واستثنائه من نظام المجموعة، إذ لا مكان له داخلها ؛ أما إذا لم يلاعن الأب زوجته رغم تشككه في سيرتها، فإن المولود وإن كان من غيره يلحق به وينسبه ولا يمكن لوالده الطبيعي أن يدّعيه، لأن الإقرار بأبناء غير شرعيين ممنوع في الشريعة الإسلامية والبنوة والنسب في الثقافة العربية لا يستندان إلى ظاهرة طبيعية بيولوجية وهي الولادة، بقدر ما كانا يعبران عن وضع قانوني يشرعه العرف الاجتماعي الجاري به العمل آنذاك ويميز الفقه الإسلامي بين الشرع والحقيقة والمجاز فالابن الطبيعي المولود خارج إطار مؤسسة الزواج أو ما يماثلها كالولاء والمعروف في الثقافة العربية الإسلامية بولد الزنا غير شرعي، لكنه حقيقة⁸، فالأبناء يخلقهم الله في بطون أمهاتهم⁹ وإلحاقهم بوالديهم ليس

¹ أنظر بخصوص اللعان الآيات 6 و7 و8 و9 و10 من سورة النور، وراجع : ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 257-260 وابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 293.

² أنظر : نفس المصدر، ج 9، ص 451، مادة "عهر" حيث نقراً : العاهر : الزاني، من عَهَرَ إليها أي أتاها ليلا للفجور ثم غلب على الزنا مطلقاً... وقال أبو عبيد : معنى قوله و"للعاهر الحجر" أي لاحق له في النسب ولاحظ له في الولد وإنما هو لصاحب الفراش أي لصاحب أم الولد، وهو زوجها أو مولاها.

³ يمكن التفكير في معنى "اليمين" في الثقافة العربية القديمة التي تطعمت بمؤثرات أجنبية يونانية خاصة، مفادها أن كل ما يأتي من الشوق وهو اليمين بالنسبة لليونان، هو تفاولي ونقراً في ابن منظور، نفس المصدر، ج 15، ص 457 : اليمين : البركة واليمن خلاف الشؤم...".

⁴ يسمح التشريع الإسلامي للمسلم الإنجاب من الجواري اللاتي يملكن بملك اليمين : أنظر سورة النور، الآية 24 وسورة الأحزاب، الآية 33. فيلحقهم بنسبه، من ذلك أن رجلاً من بني مخزوم استأذن عمر في الغزو فلم يأذن له وقال : "لم يبق من أهل بيتك غيرك" وهب له جارية فأولدها، أنظر : البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 230، ويحسن الإنجاب من الوضعية الاجتماعية للجارية ويمكنها من الارتقاء إلى رتبة "أم الولد" كما ذكرنا آنفاً.

⁵ البغية نقيض الرشدة في الولد، من البغاء وهو الفجور : أنظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 456-457.

⁶ من الغي : الضلال والفساد وهو نقيض الرشدة : أنظر نفس المصدر، ج 10، ص 149 وج 5، ص 219 : والرشدة النكاح الصحيح.

⁷ المصدر الأخير، نفس الصفحة. ونستنتج وجود علاقة جدلية قائمة بين ثلاثة أطراف وهي الزنا والنسب والوراثة وهي إحدى الأسس التي تقوم عليها كامل الثقافة العربية القديمة بصفة عامة.

⁸ أنظر : M. H. Ben Kheira, L'Amour de la loi, p. 276.

⁹ "يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق في ظلمات ثلاث..." سورة الزمر، الآية 6 وأنظر أيضاً سورة المؤمنین، الآيات 12 و13 و14.

إلا من باب المجاز¹.

يتبين من كل ما سبق مدى أهمية الوظيفة الاجتماعية والتشريعية التي تكتسبها مؤسسة الزواج في الثقافة العربية، وفي كل الثقافات الإنسانية، والدور التاريخي الذي تقوم به في تأطير استمرارية الجنس البشري ومنحه هويته الاجتماعية والثقافية بهدف تكوين أمة عربية إسلامية متماسكة على أساس النسب الصريح وقد جاء على لسان الرسول : تزوجوا فإني مكاثراً بكم الأمم² وقال : تزوجوا واتمسوا الولد فإنهم ثمرات القلوب وإياكم والعُزْر العُقر³، فالإنجاب ظلّ من أهم أهداف الزواج⁴ في الحضارة العربية الإسلامية وهو ثمرة العلاقة الجنسية بين الزوج وزوجته ورُوي عن عمر بن الخطاب أنه قال : إني لأجهّد نفسي في النكاح حتى يُخرجَ الله مِنِّي نسمة تسبّحه⁵ ورُوي أنه قال أيضاً : عليكم بالأبكار الشّواب فإنهنّ أطيب أفواها وأنتق أرحاماً⁶، فالرجل ينشد في المرأة في إطار مؤسسة الزواج أو ملك اليمين المتعة الجنسية والولد الذي كثيراً ما كان يستعمل أيضاً كحجاب للرغبة في المتعة في إطار العلاقة الزوجية⁷.

ونظم القرآن الحياة الجنسية للمسلم في إطار مؤسسة الزواج في العديد من سورته، وخاصة سورة البقرة حيث أكد على الفرج كموضع وحيد يأتي منه الرجل زوجته، واشترط أن يكون طاهراً من دماء الحيض والنفاس : "ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين"⁸ والمقصود بـ "من حيث أمركم الله" موضع الفرج⁹ وفي نفس المعنى سئل مالك بن أنس عن إتيان النساء

¹ انظر : M. H. Ben Kheira, *L'Amour de la loi*, p 276

² الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج2، ص102، "كتاب مفخرة الجوّاري والغلمان".

³ نفس المصدر، ص 103 العجز : ج عجوز وهي المرأة الكبيرة المسنة. والعُقر : ج عاقر وهي التي لا تلد : ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص60.

⁴ لا يكتمل شرف الفرد في مجتمعه حتى يتزوج ويتجب الولد. فتصبح له كنية (أبو فلان) وتستمر سلالة فلا تنقرض

؛ انظر : R. Jamous, *Honneur et Baraka*, p. 66.

⁵ الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 2، ص103.

⁶ نفس المصدر، نفس الصفحة، "انتق أرحاماً" أي أكثر أولادا وأصل التّنق الرمي ويقال للمرأة أنها ناتق لأنها ترمي بالأولاد رمياً والمرأة المنتاق الكثيرة الأولاد : ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 35.

⁷ نذكر بجدلية العلاقة بين العملية الجنسية والحمل ومدى تجرّ هذه الفكرة في الثقافة العربية والإسلامية، وأورد ابن سعد في كتابه الطبقات الكبرى خبر حمل أم سليم الأنصارية بعبد الله بن طلحة في الليلة التي مات إبنهما، وكانت أخفت على زوجها خبر موته وتقول الرواية أنها "وضعت بين يديه طعاماً فأكّل، ثم تطيّبت له فأصاب منها فتولدت بغيلاً..." ثم أعلمته بعد ذلك بوفاة ابنها ؛ ولما أصبح أتى النبي فأخبره فسأله "أعرستم الليلة" ؟ قال : نعم. قال : اللهم بارك لهما في ليلتهما..." : انظر : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 432 - 433.

⁸ سورة البقرة، الآية 222 بخصوص الطهارة والتطهر الطقسي : انظر الباب الثالث من هذا العمل.

⁹ ابن الكثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 245 - 247.

في أدبارهن فأجاب : ما أنتم إلا قوم عرب هل يكون الحرث إلا موضع الزرع ؟ أي لا تعدو الفرج¹ وتلحق الشريعة الإسلامية إتيان المرأة من دبرها باللوواط² الذي حرّمه الإسلام وعده علماؤه من الكبائر³، كما تساوي بين من أتى امرأة في دبرها ومن أتى امرأة وهي حائضا وتعدّه كفرا⁴ وفي الحديث لعنت الغائصة والمغوّصة⁵ وتحريم الديانة الإسلامية إتيان المرأة الحائض أو النفاس ليس ابتكارا بل تواصل لعرف إنساني قديم يستمد جذوره من نظرة الإنسان المبهمّة إلى الدّم الذي كان يدخل في دائرة السحر والمقدس والممنوع ويثير فيه شعورا غريبا وتوترا وتعتبر أغلب المجتمعات البدائية وهي شواهد عن مجتمعات الأمس دم الحيض والنفاس نجاسة ورجسا⁶ "Impur" وتشير الدراسات الأنثروبولوجية التي أجريت على هذه المجتمعات أن النساء كنّ يعزلن في أماكن خاصة بعيدة عن المجموعة أثناء فترة الحيض والنفاس⁷ وكان إتيان المرأة وهي حائض عارا كبيرا منذ العهد الجاهلي وقبل مجيء الإسلام، حيث شُبّه زواج شريفة النسب التي قلّ مالها في سنوات الجذب من هجين كثر ماله لتعيش منه، بالحائض التي فُجر بها فتورث أهلها العار لسببين أحدهما أنها أتيت حائضا والثاني أن الوطء كان حراما وإن لم تكن حائضا⁸.

إنّ تأكيد الثقافة العربية منذ القديم على عدم إتيان المرأة وهي حائض أو من دبرها يُعتبر من جانب الحرص الشديد على نظافة وطهارة موضع الوطء من كل "نجاسة"⁹، وهو تّأمين وارتقاء بالعملية الجنسية من منزلتها الدونية كمجرد إشباع

¹ نفس المصدر، ص 251 : نلاحظ حرص الإسلام على التماس الولد من خلال العملية الجنسية لكن بدون مغالاة كما هو الحال بالنسبة للديانة النصرانية التي تنكر تماما جانب اللذة والمتعة في العلاقة الجنسية بين الزوجين وتعتبرها فقط وسيلة للإنجاب لا غير، على عكس الإسلام الذي يقرّ المتعة ويشرّعها.
² قال الرسول : "الذي يأتي امرأته في دبرها هي اللوطية الصغرى" : انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 249.

³ انظر : شمس الدين الذهبي، كتاب الكبائر، ص 46 والصفحات الموالية.

⁴ انظر نفس المرجع، ص 51 - 52 .

⁵ ابن منظور، لسان العرب، ج 106، ص 144 : الغائصة : التي لا تعلم زوجها أنها حائض ليجتنبها فيجامعها وهي حائض، والمغوّصة : التي لا تكون حائضا فتكذب عليه وتقول له أنها حائض.

⁶ كان يدخل كل ما هو رجس (Impur) قلقا وتوترا في المجموعة لذلك لا بدّ من اعتزاله، ويبدو أنّ الدّم كان يدخل في هذه الدائرة من الأشياء إلا أنّ علاقة الإنسان القديمة به تظهر مبهمّة ومتناقضة، فهو رجس من جهة ومقدس من جهة أخرى، يتقرب بواسطته (التحرّ) للآلهة : انظر الفصل الثاني من الباب الثالث من هذا البحث. ويبدو أنّ الدّم الذي يسيل من الأعضاء التناسلية للمرأة أو الطفل عند الختان كان محل تقديس خاص : عند بعض الشعوب البدائية :

انظر : E. Durkheim, les formes élémentaires de la vie religieuse, p 194 (note n°6).

⁷ نلاحظ نفس الشيء تقريبا في الثقافة العربية القديمة، حيث كانت الحائض ترتدي لباسا خاصا يُسمّى الرهط وهو جلد قدره ما بين الركبة والسترة فيُعرف به أنها حائض : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 343.

⁸ انظر نفس المصدر، ج 4، ص 26 مادة "ختن".

⁹ الدم نجاسة والغائط أيضا ويستوجبان الاغتسال والتطهر : سورة النساء، آية 43.

لغريزة حيوانية إلى دائرة الثقافة والتنظيم والملاحظ أن الإسلام على عكس الديانات الأخرى والحضارات البشرية القديمة لا يغالي في مسألة اعتزال المرأة الحائض وسُئلت عائشة : ما للرجل من امراته إذا كانت حائضا ؟ فقالت : كل شيء إلا الجماع¹ وتشير مصادرنا أنها كانت تغسل رأس الرسول وهي حائض² وروت الرباب أن جدّها عثمان بن حنيف طلب من جارية أن تتاوله الخمرة فقالت له : لست أصلي، فأجابها : إن حيضتك ليست في يدك³.

وبالتالي يُمكن للرجل تقبيل زوجته وهي حائض وملامستها والتوم إلى جانبها، على عكس الديانة اليهودية التي تحرّم أي نوع من أنواع الاتصال بين الزوج وزوجته عندما تكون حائضا، حيث يُمنع عليه حتى ملامستها أو تناول أي شيء من يدها وحتى مجرد النوم حذوها على نفس الفراش⁴ وميزت الثقافة العربية والإسلامية بين عملية الوطء وما يُمكن أن يُحاذيه من حركات أليفة كالقبلة والمداعبة والمعانقة والتي تُعبر أكثر من الوطء عن الجانب الشعوري والعاطفي في العلاقة بين الزوجين.

وإن تشدّدت الثقافة العربية والإسلامية في إحاطة الوطء بمراقبة شديدة وتحريمه خارج إطار الزواج بسبب ما قد ينجر عنه من تقويض لنظام النسب في حالة حصول الحمل⁵، فإنها أجازت القبلة وغيرها ممّا ذكرناه آنفا واعتبرت ذلك من اللّم⁶ ويقول الله : الذين يجتلبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللّم إن ربك واسع المغفرة⁷ وسئل عبد الله بن مسعود عن تأويل هذه الآية فقال : إذا دنا الرجل من المرأة فإن تقدّم ففاحشة وإن تأخر فلم يمسها من الصحابة عن اللّم أنه القبلة واللمس وقال آخرون: الإتيان فيما دون الفرج⁸، وما يؤكد أن اللّم هو القبلة ما قاله وضّاح اليمّني في حبيبته :

¹ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 485.

² نفس المصدر، نفس الجزء، ص 122.

³ نفس المصدر، نفس الجزء، ص 495.

⁴ نجد دائما إلى الآن في غرف نوم اليهود المتشددين في دينهم، فراشا صغيرا إلى جانب الفراش الزوجي الكبير، تنام عليه المرأة عندما تكون حائضا أو ناقسا وبعد انقضاء فترة الحيض أو النفاس تعود للنوم من جديد حذو زوجها، هذا حسب عملية استقصاء قمت بها شخصا في عدد كبير من الأسر اليهودية المقيمة بالحارة الكبيرة في جزيرة جربة. وورد في التوراة تحريما صريحا لوطء الرجل زوجته وهي حائض مع ذكر أسبابه : "وإذا اضطجع رجل مع امرأة طامث وكشف عورتها عرى ينبوعها وكشفت هي ينبوع دمها" سفر اللاويين، 18/20 ويبدو أن العرب الجاهليين تأثروا بهذه المعاني التشريعية اليهودية بحكم معاشرتهم لليهود : انظر نائلة السليبي الراضوي، تاريخية التفسير القرآني، ج 1، ص 96 - 97.

⁵ يقول الله : "هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين" سورة الأعراف الآية 189.

⁶ اللّم مقاربة الذنب والثم ما دون الكبائر من الذنوب وهو أيضا مقاربة المعصية من غير موقعة : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 332.

⁷ سورة النجم، الآية 32، أنظر التفسير : ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 257 - 258.

⁸ الجاحظ، رسائل الجاحظ، "كتاب القيان"، ص 164.

إذا قلت يوما نولينى تبسمت
وقالت معاذ الله من نيل ما حرم
فما نولت حتى تضرعت عندها
وأنبأها ما رخص الله في اللمم¹
وسئل أعرابي عما ناله من عشيقته فقال : ما أقرب ما أحل الله مما حرم الله². فالشريعة الإسلامية دقيقة في أحكامها وتفرق بين حالات قد تبدو متشابهة ونذكر على سبيل المثال باب الطهارة من الجنابة³ والحالات التي تستوجبها أم لا، حيث نلاحظ تمييزا كبيرا بين الوطء والقبلة وما شابهها، فالوطء كاختراق مؤقت للممنوع في إطار مؤسسة الزواج يستوجب الطهارة من الجنابة، بينما لا تستوجب القبلة ذلك ولا تنقض الوضوء أو الصوم⁴.

من جهة أخرى يبرز من خلال السيرة النبوية حرص الحضارة الإسلامية على الالتزام ببعض الحياء والاحتشام وذلك بالاستتار أثناء العملية الجنسية إذ قال الرسول : إذا جامع أحدكم فليستتر⁵ وقالت عائشة : ما رأيت فرج الرسول قط⁶. وتحت الشريعة الإسلامية المؤمنين على ممارسة الجنس في مناسبات ومواعيد معينة كأيام التشريق⁷ أو يوم الجمعة فكان الرسول يقول لعائشة : "يا عائشة، اليوم يوم تبعل وقران⁸ وقالت أم سنان الأسلمية وهي إحدى النساء المبايعات : ما كنا نخرج إلى الجمعة والعديد حتى نؤيس من البعولة⁹.

كما نلاحظ من خلال النص القرآني حرصا على احترام خلوة الرجل بإمراته في مواقيت معينة في اليوم : يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم

¹ أنظر ابن المنظور، لسان العرب، ج 14، مادة "نول" : حيث نقرا : "النولة : القبلة".

² الجاحظ، رسائل الجاحظ، "كتاب القيان" ص 164.

³ يقول الله : "وإن كنتم جنبا فاطهروا" سورة المائدة، آية 6 والجنب الذي يجب عليه الغسل بالجماع وخروج المني. والجنابة : المني : أنظر ابن المنظور، لسان العرب، ج 2، ص 374. والغسل من الجنابة كان معمول به في العهد الجاهلي بنية من دين إبراهيم وإسماعيل، ونذر أبي سفيان بن حرب أن لا يمس رأسه ماء من جنابة حتى يغزو الرسول بعد بدر : أنظر ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الثاني، ص 44.

⁴ نذكر من بين الأمثلة العديدة الواردة في مصادرنا في هذا الصدد، أن عائكة بنت زيد امرأة عمر بن الخطاب كانت تقبله وهو صائم فلا ينهها : أنظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 266 - 267.

⁵ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 193.

⁶ نفس المصدر، نفس الصفحة. ولوحظ اتباع نفس السلوك عند بعض الشعوب البدائية التي تناولتها الأبحاث الأنثروبولوجية ونذكر من بينها على سبيل المثال شعب "البول" (Peuls) الإفريقي، وهو سلوك ثقافي غير طبيعي قد يتلقنه الإنسان في كنف التعايش الجماعي وما يستدعيه من احترام للقيم والعادات والتقاليد الموروثة والراسخة في اللاوعي الجماعي.

⁷ ومنه الحديث في أيام التشريق : "إنها أيام أكل وشرب ويعال"، أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 449.

⁸ نفس المصدر، نفس الصفحة والمعني بالقران التزويج.

⁹ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 292.

يبلغوا الحُلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء ثلاث عورات¹.

الدلالات الجنسية لمؤسسة الزواج

- الدلالات اللغوية

تبرز الدلالات الجنسية القديمة لمؤسسة الزواج من خلال مختلف الألفاظ والتسميات التي أطلقت عليها، لاعتقادنا الراسخ بأن الكلمة وإن تغير مجال استعمالها عبر الزمان، فإن معناها اللغوي يظل شاهداً على مدلولها الأصلي وتزخر المعاجم العربية بعدد المصطلحات المرادفة لكلمة زواج ونذكر من أكثرها رواجاً النكاح الذي يُسمى أيضاً البعال² وتستمد هذه اللفظة معناها من أسطورة الإله بعل وهو إله الخصوبة الأرضية كما هو معروف³ وهو أيضاً رب الخصوبة الجنسية وهناك ارتباط وثيق في الثقافة العربية، وفي كل الثقافات البشرية الأخرى، بين الخصوبة الأرضية والخصوبة الجنسية وكثيراً ما شُبّهت المرأة بالأرض "نساؤكم حرثاً لكم"⁴، فالمرأة أرض يحرثها الرجل ويضع فيها زرعها أو غرسه لتثمر الحياة وجاء على لسان عثمان بن أبي العاص الثقفي وهو يخاطب بنيه الناكح مغترس فلينظر إمرؤ حيث يضع غرسه⁵.

وإلى جانب تشجيع الحضارة العربية الإسلامية للإنجاب والتكاثر، فإنها لا تنقص من أهمية جانب المتعة في العلاقة الجنسية بين الزوجين التي يُشرّعها العرف العربي ويؤكدّها الإسلام وذلك في إطار مؤسسة الزواج⁶ فالتبعل هو المتعة الجنسية

¹ سورة النور، الآية 58. وأنظر تفسير هذه الآية في ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 292 - 293، حيث نقرأ أن ما يستدعي الاستئذان في الأوقات الثلاثة المنصوص عليها في الآية وهي قبل صلاة الفجر وفي وقت القيلولة وبعد صلاة العشاء أنها أوقات نوم واسترخاء يضع فيها الرجل ثيابه ويكون مع أهله... كما نقرأ أيضاً في التفسير أن بعض الصحابة كانوا يحبون أن يوافقوا نساءهم في هذه الساعات ليغتسلوا ثم يخرجوا إلى الصلاة... أنظر ص 293، وأنظر أيضاً ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 470.

² "البعال حديث العروسين وملاعبة المرء أهله..." أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 449.

³ بعل في الأساطير الكنعانية رب الخصوبة والخضرة ويعتقد جواد علي أن عبادته بهذا المعنى الديني قد وصلت إلى العرب عن طريق الشعوب السامية المجاورة لهم وخاصة سكان طور سناء، وأن معرفته تزامنت مع غراسة النخيل عند العرب... أنظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج 6، ص 26.

⁴ سورة البقرة، الآية 223. وهي فكرة سامية قديمة نجد صداها في التوراة: سفر اللاويين، 18-20.

⁵ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 32: حث هنا على ضرورة حسن اختيار الزوجة، ونسبها: أنظر ما يلي.

⁶ تنفي بعض الديانات جانب المتعة في العلاقة الجنسية بين الزوجين وتعتبرها فقط وسيلة لإنجاب الولد، من ذلك أن مسيلمة - الذي كان تأثر بنصاري تغلب - شرّع لبني حنيفة أن من أصاب ولداً واحداً عقباً (ذكراً) لا يأتي امرأة إلى

المشروعة وهو التفتن والتذوق في إشباع غريزة من بين الغرائز الطبيعية كالأكل والشرب والعرب تُسمى الطعام والنكاح الأعذابان¹.

وإن تشبيه النكاح بالطعام في الثقافة العربية له دلالاته الهامة إذ لا حياة بدون طعام. ويقول ابن منظور : تبعلت المرأة لزوجها أحسنت عشرته² وبالتالي فإن حسن معاشرة الزوجة لزوجها مبني على تلبية كامل رغباته الجنسية³.

ومن بين التسميات الأخرى التي أطلقها العرب على النكاح والتي تؤكد أهمية مضمونه الجنسي، الباه أو الباهة وهو على حد قول ابن منظور الجماع⁴، وكذلك الحوز وهو مشتق من حوزة المرأة أي فرجها⁵ ويُقال للذي تزوج امرأة نفشلها⁶، هذا إلى غير ذلك من المصطلحات التي تزخر بها المعاجم العربية والتي قد تبين أن الوظيفة الأساسية لمؤسسة الزواج ذات طبيعة جنسية وهدفها المتعة إلى درجة المماهة بينهما، فتعاطي الجنس والتمتع سبب الزواج وهدفه الأصلي وهو الذي يجعله قائم الذات أو يلغيه⁷ فليس للزواج الشكلي "بدون أن يتم البناء" أي معنى شرعي في التقاليد العربية الإسلامية ومن ذلك أن امرأة سألت الرسول عن زوج تزوجته لتحلل به رجوعها إلى زوجها الأول الذي طلقها للمرة الثالثة، فلم ينتشر ذكره ليتمكن من مجامعتها، فقال لها الرسول : أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟⁸ لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك¹ ؛ كما كان

أن يموت ذلك الابن فيطلب الولد حتى يصيب ابنا ثم يمسك، فكان قد حرم النساء على من له ولدا ذكرا، أنظر : الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 272-273.

¹ وقيل هما الخمر والريق لعذوبتهما وحلاوتهما : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 100.

² نفس المصدر، ج 1، ص 449.

³ من أهم واجبات الزوجة تجاه زوجها في التقاليد العربية القديمة طاعته إذا طلبها وجاء الإسلام ليدعم هذا الواجب أنظر ما يلي.

⁴ نفس المصدر، ج 1، ص 544.

⁵ الحوز : النكاح وحاز المرأة حوزا نكحها أي جامعها وحوزة المرأة فرجها وهو في حوزها ما دامت أيتها لا يحوزه أحد إلا إذا نُكحت برضاها، فإذا نُكحت صار فرجها في حوزة زوجها... أنظر نفس المصدر، ج 3، ص 390.

⁶ فعل مشتق من الفيشلة وهي طرف الذكر : أنظر : المصدر نفسه، ج 10، ص 268.

⁷ تشير هنا إلى قضية فقهية وهي الإيلاء، والإيلاء أن يحلف الرجل أن لا يجمع زوجته مدة فإن زادت هذه المدة عن أربعة أشهر إما أن يفني أي يجمع وإما أن يطلق فيجبره الحاكم على ذلك لنلا يضر بها : "للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم" سورة البقرة، الأيتان 226 و 227، "فإن الله غفور رحيم" لما سلف من التقصير في حقهن بسبب اليمين، وعن سبب تأجيل المولي بأربعة أشهر ذكر الفقهاء أن عمر بن الخطاب خرج ليلا فسمع امرأة تقول :

تطاول هذا الليل واسود جانبه وأرقني ألا خليل أداعبه

فو الله لو لا الله أنى أراقبه لحرك في هذا السرير جوانبه

فسأل عمر ابنته حفصة كم أكثر ما تصبر المرأة عن زوجها ؟ فقالت : ستة أشهر أو أربعة أشهر، فقال عمر: لا أحبس أحدا من الجياش أكثر من ذلك... أنظر : ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 254-255.

⁸ رفاعة اسم زوجها الأول وهو رفاعة بن سموال القرظي : أنظر الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 2، ص 93-94 وابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 457-458.

عمر يجعل للرجل الذي وجد امرأته قرناء² الخيار في مفارقتها من غير أن يُوجب عليه المهر ونفس الشيء كان إذا لم يكن الرجل قادرا على تمتيع زوجته جنسيا³. وإلى جانب الأدلة اللغوية التي تثبت أهمية الوظيفة الجنسية التي تؤديها مؤسسة الزواج، تُشير إلى عمق ما ترمز إليه المواصفات الجمالية المحبذة في المرأة الزوجة من معاني جنسية عميقة.

- الملاحظات الجنسية لمواصفات المرأة

أكدت المصادر العربية الشعرية والنثرية على وصف دقيق لجسد المرأة والتركيز خصوصا على الأعضاء التي لها علاقة أكثر بطقوس الممارسة الجنسية وهي التي يوليها الرجل كامل انتباهه عند اختياره للزوجة.

ولضبط مقاييس الجمال المعتمدة في نهاية العهد الجاهلي وبداية العهد الإسلامي اعتمدنا على بعض القصص والأخبار الواردة في مصادرنا ووقع اختيارنا على إحدى الروايات التي يتضمنها كتاب الأغاني وتهم عائشة بنت طلحة لما نوى مصعب بن الزبير الزواج منها، فأرسل إليها امرأة لتتظر إليها فخاطبتها قائلة "فديتك كنا في مآدبة أو مآثم لقريش، فتذاكروا جمال النساء وخلقهن فذكروك، فلم أدر كيف أصفك فديتك، فالقي ثيابك⁴، فلم تتحرج عائشة من نزع ثيابها للبروز عارية أمام المرأة، مقبلة ومدبرة⁵، فأتت هذه الأخيرة مصعب وقالت له : "يا ابن أبي عبد الله، أما عائشة فلا والله إن رأيت مثلها مقبلة ومدبرة، محطوطة المتنين، عظيمة العجيزة، ممثلة الترائب، نقية الثغر وصفحة الوجه، فرعاء الشعر، لفاء الفخذين، ممثلة الصدر، خميصية البطن، ذات عُنك، ضخمة السرة، مسرولة الساق، يرتج ما بين أعلاها إلى قدميها⁶.

وما نلاحظه من خلال هذا الوصف هو عملية استنباط المرأة لأذواق الرجل ونظرته إليها، كما تؤكد هذه القصة أن المرأة وإن شُرُفت في مجتمعها فإنها تظل قبل

¹ المعني هنا هو الزوج الثاني الذي أرادت الرجوع به إلى زوجها الأول ؛ والعسيلة الجماع الذي شُبّهت لذته بذوق العسل، والعسيلة أيضا ماء الرجل ولا يكون الجماع إلا بتغيب ذكر الرجل في فرج المرأة ولا يكون ذواق العسيلتين إلا بالتغيب... انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 209-210. وما نلاحظه هو حرص على حصول المتعة الجنسية من الجانبين : المرأة والرجل.

² القرن شيء يكون في فرج المرأة كالسن يمنع الوطء، والقرناء من النساء التي في فرجها مانع يمنع من سلوك الذكر فيه إما غدة غليظة أو لحمة مرتفعة أو عظم... انظر : نفس المصدر، ج 11، ص 138.

³ انظر ما يلي.

⁴ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 11 ص 120 - 121.

⁵ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁶ نفس المصدر، ص 121-122.

كل شيء متاعا وجسدا يُقاس جماله ويُعاين كما نستنتج من خلال أوصاف عائشة الجسدية المتطابقة إلى حد كبير مع أذواق العصر والتي يُعبّر عنها الشعر الجاهلي أصدق تعبير، أنها شديدة الارتباط بالأرضية الاقتصادية والإيكولوجية¹؛ ففي وسط صحراوي قاس تُنتزع فيه سبل العيش بجهد وعناء كبير ويقل فيه الغذاء والماء²، اتجهت أنظار العربي وتطلعت إلى كل ما يصعب عليه نيله وإدراكه، ومن ذلك السمنة والبدانة التي اعتبرها العرب أساس الحسن والزينة والجمال ونشير إلى أن كلمة جمال نفسها مصدر الجميل وهو الشحم المذاب ويُقال للمرأة السمينية الجمول³ وهذا يؤكد مدى ارتباط الجمال بالسمنة في الثقافة العربية القديمة⁴ ويفسر قول أحدهم : ما رأيت لباسا على امرأة أزين من شحم⁵، كما قيل لأعرابي : إنك لحسن الكدنة فقال : ذلك عنوان نعمة الله عندي⁶.

هكذا كانت وفرة اللحم والشحم والسمنة والبدانة من الصفات الجسدية التي يحبذها الرجل في المرأة العربية في العهد الجاهلي بل وكذلك في بداية الفترة الإسلامية؛ رغم تحسن ظروف العيش وتدفق الثروات على الدولة العربية الناشئة من جراء الفتوحات الإسلامية؛ مما جعل أشراف المجتمع العربي الإسلامي بصفة خاصة ينعمون بحياة الرخاء والثراء والترف خصوصا في العهدين الأموي والعباسي، ذلك أن التحوّلات التي شملت الأرضية الاقتصادية في الوسط العربي لم تواكب في سرعتها تلك التي طرأت على البنى الذهنية بما فيها القيم والعادات والأذواق والتي تتم عادة ببطء كبير لمدى تجذرها في اللاوعي الجماعي والموروث المشترك الذي ظل حيا في الفترة الإسلامية الأولى، فاعتُبرت المرأة النحيفة في العصر الأموي من شر النساء⁷ ويبدو أن بعض النساء كن يتبعن نظاما غذائيا خاصا للسمنة فيأكلن إلى جانب السوق وغيره من الأكلات المسمنة المبرود وهو خبز يُصب عليه الماء⁸.

وكان العرب يحبذون كثرة اللحم والشحم في أماكن معينة من جسم المرأة وهي العجيزة والأرداف والفخذين والساقين والصدر.

¹ نعتذر على استعمالنا لهذا المصطلح المعاصر في بيئة وزمنية قديمة ومغايرة.

² انظر الباب الثالث من هذا البحث.

³ انظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 363-364.

⁴ انظر : ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 90.

⁵ ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 30.

⁶ نفس المصدر، نفس الصفحة، والكدنة كثرة اللحم والشحم : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 47.

⁷ انظر : ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 85-86.

⁸ ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 366. ونشير إلى أن هذه العادة لا تزال موجودة بجزيرة جربة : حيث يتم تسمين العروس قبل زواجها بهذا النوع من الأكلات.

وبخصوص العجيزة قال ذو الرّمة :

تنوء بأخراها فلأيا قيامها — وتمشي الهوين عن قريب فتبهر¹
واشترى أبو الأسود الدؤلي جارية حواء فعابها أهله فمدحها في شعره قائلا :
يعيبونها عندي ولا عيب عندها سوى أن في العينين بعض التأخر
فإن يك في العينين سوء فإنها مهففة الأعلى رداح المؤخر²
كل هذا يفسر مدى حرص المرأة العربية في ذلك العصر على العناية
والاهتمام بعجيزتها حتى تتفخر بثقلها، ومن ذلك أن عائشة بنت طلحة شوهدت بمسجد
وكانت معها امرأتان تنهضانها لعظم أليتيها وكانت تقول : إني بكما لمعنة³، وكان
الحارث⁴ قال فيها :

وتنوء ثقلها عجيزتها — نهض الضعيف ينوء بالوسق⁵
ولإخفاء عيب النقص في عجيزتها كثيرا ما كانت المرأة العربية تلجأ إلى
تعظيمها بواسطة العجيزة أو الإعجيزة وهي شيء شبيه بالوسادة تشده المرأة على
عجزها لتحسب أنها عجزاء ومبدنة⁶ وأنشد بعضهم متغزلا بالمحوبة :
إذا ما الزلّ ضاعفن الحشايا كفاها أن يلات بهما الإزار⁷
ومع ضخامة العجيزة كان محمودا في المرأة العربية كثرة واكتناز لحم
الفخذين⁸، وتسمى المرأة التي حضتها الطبيعة بهذه الخصلة اللفاء⁹ وشبه أحد الأعراب
عشبا كثيفا بأفخاذ نساء بين ساعدة قائلا : "شاذّ مأدّ، مولى وعهد، متدارك جعد، كأفخاذ

¹ نفس المصدر، ج 14، ص 316. ومعنى ذلك أن عجيزتها تثنيها إلى الأرض لضخمها وكثرة لحمها في أردافها.
² مهففة : ضامرة البطن.

ورداح : ضخمة العجيزة، ثقيلة الأوراك، أنظر : أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 11، ص 487.
³ نفس المصدر، ص 129.

⁴ هو الحارث بن خالد بن العاص بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، وهو أحد شعراء قريش المعدودين
الغزلتين، كان يهوى عائشة بنت طلحة ويؤشبه بها، ولاء عبد الملك بن مروان مكة ثم عزله بسبب تأخير الصلاة
حتى تفرغ عائشة من طوافها. أنظر نفس المصدر، ج 3، ص 217 - 221.

⁵ نفس المصدر، ج 11، ص 129.

وقال حسان بن ثابت شعرا مماثلا في شعر بدر :

نفج الحقيية بوصها منتضد بلهاء غير وشيكة الأقسام
بنيت على قطن أجم كأنه فضلا إذا قعدت مداك رخام

ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الثالث، ص 16-17.

⁶ ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 60.

⁷ أنظر : نفس المصدر، ج 3، ص 193-194: أي لا حاجة لها لتعظيم عجيزتها.

⁸ وهو في النساء نعت وفي الرجال عيب : أنظر نفس المصدر، ج 12، ص 304-305.

⁹ نفس المصدر، نفس الصفحة : واللف هو تداني الفخذين من السمن وفي حديث أحدهم : "إني لأسمع بين فخذيها من
لففها مثل قشيش الحرايش".

نساء بني سعد تشبع منه الذاب وهي تعد¹، كما تسمي العرب أيضا المرأة اللفاء البذاء². وحتى يكتمل الجمال وتتناسق مكوناته أولى العرب عناية بساقي المرأة من حيث صفاء اللون³ وجمال الشكل، خاصة عند اختيار الزوجة ومن ذلك أن الرسول لما بعث أم سليم لتنظر امرأة نوى الزواج منها، طلب منها أن تشم عوارضها وأن تنظر إلى عرقوبها⁴؛ وقيل في أم تميم بنت المنهال وكان أحبها خالد بن الوليد في الجاهلية وتزوجها بعد أن قتل زوجها في إحدى حروب الردة أنه لم ير مثل ساقها⁵.

والى جانب صفاء لون الساقين فإنه كان محبذ فيهما أن يكونا مكتنزي اللحم مع جمال الشكل، فاعتبرت المرأة الحديدية العرقوب والبادية الظنوب⁶ من شر النساء، كما كان مشروط في القدمين صغرها وقيل فيهما: تبارك الله مع صغرها كيف تطيقان حمل ما فوقهما⁷.

وإن ما يؤكد مدى إثارة ساقى المرأة لشهوة الرجل الجنسية في الثقافة العربية القديمة أن المرأة كانت تغطيها في العهد الجاهلي⁸.

وعلى قدر العناية التي أولاها الذوق العربي لجمال الجزء التحتي لجسد المرأة فإنه أولى عناية لا تقل عنها أهمية بجمال قسمه الفوقي، من ذلك أن العرب كانوا يفضلون الزواج بالمرأة القباء⁹ وسأل مالك الأشتر علي بن أبي طالب وكان تزوج كيف وجد أمير المؤمنين امرأته؟ فأجابه: كالخير من النساء إلا أنها قباء. فقال له: وهل يريد الرجل من النساء غير ذلك يا أمير المؤمنين حتى تدفى الضجيع وتروي الرضيع¹⁰.

¹ قال ذلك لأن التبت إذا كان قليلا وقفت عليه الإبل وإذا كان كثيرا أمكنها الأكل وهي تعد؛ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 79.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 338.

³ أنظر الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 53 - 54.

⁴ التجاني، تحفة العروس، ج 3، ص 231 والعرقوب هو ما ضم أسفل الساق والقدم؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 166 والعوارض: هي الأسنان التي في عرض الفم وهي ما بين الثنايا والأضراس وأمرها الرسول بذلك لتبور به نكبتها وريح فمها أطيب وأم خبيث: نفس المصدر، ص 147.

⁵ أنظر أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 15، ص 199 - 200.

⁶ الظنوب هو حرف عظم الساق من قدام، أنظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 86.

⁷ نفس المصدر، ص 85.

⁸ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 5، ص 33: يقول طرفة بن العبد:

سائلوا عني الذي يعرفنا بقوانا يوم تحلاق اللمم

يوم تبدي البيض عن أسوقها وتلف الخيل أعراج النعم

أي يوم تكشف النساء البيض عن سيقانها من الفرج.

⁹ وهي لفظة مشتقة من القبر أي الظم والمتقبي الكثير الشحم وأهل المدينة يقولون للضممة قبوة وقد قبا الحرف إذا ضمه... أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 11 مادة "قبا".

¹⁰ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 38.

وبالتالي فإن ضخامة الثدي المرأة كانت من بين الصفات الجسدية المحبذة فيها،
وشرطا أساسيا لكمال حسنها وجمالها¹ وقال الحجاج لا يحسن نحرُ صدر المرأة حتى
يعظم ثدياها وقال المرّار العدويّ :

صَلَتِ الخَدَّ طَوِيلٌ جِيْذُهَا ضَخْمَةُ الثَّدي وَلَمَّا يَنْكسر²

وحتى تبرز ضخامة الثديين من جهة وضخامة العجيزة من جهة ثانية، كان
مستحسنا أن يربط بينهما خصرًا لطيفًا وبطنًا ضامرا غير مسترخيا³ وتسمي العرب
صاحبته بالهيفاء أو المهفهفة⁴ وقال امرؤ القيس :

مهفهفة بيضاء غير مفاضة ترائبها مصقولة كالسّجنجل⁵

ومن بين المحاسن الجسدية التي عدّها هيث وهو أحد المخنثين بالمدينة في
بادية بنت غيلان أنها هيفاء شموع إذا قامت تثتت ونصح أم سلمة أن تزوّج ابنها بها إذا
فتح المسلمون الطائف⁶.

فالعرب يحبّذون المرأة البدينة عن المرأة الهزيلة لكنهم يطلبون مع البدانة اللين
واللطف وينبذون الجفاء والثقل⁷ وأنشد عمر بن عبد العزيز قول قيس بن الخطيم :

بين شكول النساء خلقتها قصدٌ فلا جبلة ولا قصفٌ

تنامُ عن كبر شأنها فإذا قامت رويدًا تكادُ تنقصف⁸

وفي السياق نفسه أولى العرب القدامى عناية فائقة بمشية المرأة التي كانت
عنصرا من عناصر التبرّج⁹ وإثارة شهوة الرجل ومن بين التفاسير التي قدمها

¹ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6 ص 82.

² ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 31.

³ كان محبوبا في الذوق العربي أن يكون في بطن المرأة طيّات، أنظر الجاحظ، الرسائل، ج 2، ص 102 وابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 85.

⁴ يقال للجارية الهيفاء : مهففة ومهفهفة وهي الخميصة البطن الدقيقة الخصر، أنظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 105.

⁵ الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 50.

⁶ أنظر الجاحظ، الرسائل، ج 2، ص 102 - 103.

⁷ قال امرؤ القيس واصفا امرأة باللين والخفة :

إذا ما الضّجيج ابتزّها من ثيابها تميل عليه هونة غير متقال.

أي إذا جردتها الرجل من ثيابها تميل عليه في لين ولطف، أنظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 399.

⁸ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 3، ص 31.

⁹ التبرّج من البروج وهو الظهور والبيان والارتفاع، والتبرّج : إظهار المرأة زينتها ومحاسنها للرجال، أنظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 359. ونهى الإسلام عن ذلك : "ولا تبرّجن تبرّج الجاهلية الأولى" : سورة الأحزاب، الآية 33.

المفسّرون للآية عدد ستين من سورة النور¹ والتي تنهي النساء عن التبرّج بزینتهن،
أنهن كنّ يتكسّرن في مشیهن ويتبخترن² وكثيرا ما كان يُقارن الجمال البارع بالمشية
الحسنة ؛ وعن برّة بنت سعيد حفيدة علي بن أبي طالب قال أهل المدينة : "تغيّر كل
شيء إلا مشية برّة وخبز أبي الغيث ومُلح أشعب³ وكان لبرّة هذه مشية حسنة يُضرب
بها المثل وقيل فيها :

هي الركن ركنُ النساء التي إذا خرجت مشهّداً تُستلَم
يُطْفَس إذا خرجت حولها كطوف الحجيج بيت الحَرَم⁴
وأشاد العرب في المرأة البياض والنقاء والنضارة والضياء ويقول طرفه
واصفا وجه الحبيبة :

ووجه كأن الشمس ألقت رداءها عليه نقيّ اللون لم يتخذد⁵
وقالت عائشة: البياض نصف الحسن⁶ وتسمّي العرب نساء الأمصار حواريات
لبياضهن⁷ وقال الله في حوريات الجنة : كأنهن بيض مكنون⁸ ويقول إمرؤ القيس واصفا
بياض المحبوبة :

كبكر المُقَاناة البياض بصفرة غذاها نميرُ الماء غيرُ المُحلل⁹
وتفضيل العرب للمرأة البيضاء يمكن ربطه بالواقع البيئي الذي انبنت عليه
كامل عناصر الثقافة العربية بمعناها الأنثروبولوجي¹⁰ ؛ ففي بيئة صحراوية حارة
تطول فيها فترة الإشماس يندر البياض ويقلّ، ممّا يجعله نفيسا ومرغوبا فيه وما الجنة
التي وعد بها الله المسلمين الأتقياء إلا تحقيقا وتجسيذا لكل ما كان يحلم به العربي
وينقصه في البيئة التي كان يعيش فيها والتي ظهر فيها الإسلام فالجنة خضراء تجري
من تحتها الأنهار، أهلها يعيشون في رخاء وترف ويلبسون الحرير، ونساؤها جميلات

¹ "والقواعدُ من النساء اللاتي لا يرجون نكاحا فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن غير متبرّجات بزينة وأن يستعفنن
خيرٌ لهن والله سميع عليم" : سورة النور، الآية عدد 60.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 359.

³ أنظر : الزبير بن بكار، جمهرة نسب قريش وأخبارها، ص 457 - 458 : أبو الغيث إنسان كان يعالج الخبز
بالمدينة ؛ وأشعب بن جُبَيْر مولى.

⁴ نفس المصدر، ص 457. سوف نقوم بدراسة مفهوم الحرم في الباب الثالث من هذا البحث.

⁵ الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 95.

⁶ التجاني، تحفة العروس، ص 50.

⁷ ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 385.

⁸ سورة الصافات، الآية 49.

⁹ المعنى أنها بيضاء تشوب بياضها صفرة وقد غذاها ماء نمير عذب صاف. والبياض الذي خولط بصفرة هو أحسن
الوان النساء عند العرب : أنظر : الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 50 - 51. وقال ذو الرمة : "كأنها فضة قد
مستها الذهب". نفس المرجع، ص 44.

¹⁰ أنظر الباب الثالث من هذا العمل.

بيضوات فيها ينال المسلم كل ما حُرِم منه في بيئته القاحلة التي عاش فيها في حياة الدنيا.

وأحبّ العرب البياض في كامل أعضاء جسد المرأة مع التركيز خصوصا على الصدر، الذي شَبَّهوا صفاء لونه بتلألؤ المرأة¹ والجيد الذي شَبَّهوه بإبريق الفضة² والجبهة الوضّاءة³.

تضيءُ الظلامَ بالعشاء كأنها منارةٌ ممسى راهبٍ متبتّل⁴
وبما أن اللون لا يبرز إلا بضده⁵ عشق الرجل العربي المرأة الفرعاء⁶ التي يكون لون شعرها أسودا فاحما⁷، حتى تبرز وضاءة الجبهة والوجه الذي يزداد تألقه بحمرة الوجنتين⁸ وأكدت بعض الدراسات على وجود علاقة ثلاثية بين الشعر واللون الأسود والخصوبة ووقع الاعتماد على العامل اللغوي ومعاني الأسماء التي أطلقها العرب القدامى على الشعر، وأهمّها الفرعُ، الذي يستدعي عالم الخضرة وما يرمز إليه من خصوبة⁹ والتوحيد بين المرأة والشجرة في الميثولوجيا الإنسانية والذي ظهر صداه في الشَّعر الجاهلي في صورة شَّعر المرأة¹⁰؛ هذا مع التذكير بأن العرب تقول للأسود أخضر وتطلق على الشجر الأخضر اسم السواد¹¹ ويُستحسن هذا اللون المشحون في اللاوعي الجماعي بدلالات جنسية عميقة، في شَّعر المرأة وفي حاجبيها وفي شفتيها ويقول الجاحظ: من أطيب ما في المرأة وأشهاه شفتاها للتقبيل وأحسن ما يكونان إذا ضارعتا السواد¹². وقال طرفة:

وتَبَسُّمٌ عن ألى كأنَّ مُنَوَّرًا تخلَّلَ حرَّ الرَّمَلِ دَعَصٌ له ند¹³
وحتى يشتد لمعان الأسنان وينصع بياضها، كانت نساء العرب تذرّ الأثمد على

¹ الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 50.

² ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 6، ص 85.

³ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁴ يريد أن نور وجهها يخلب ظلام الليل: أنظر: الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 55.

⁵ لم يكن أزواج النبي يرتدين الثياب الأبيض: أنظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 467: وشوهدت عائشة وعليها درع مود وخمار أسود: أنظر نفس المصدر، ص 494.

⁶ فرع المرأة شعرها وإمرأة فارعة وفرعاء طويلة الشعر، أنظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 239.

⁷ أنظر: الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 52.

⁸ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 6، ص 85.

⁹ أنظر: إبراهيم محمد علي، اللون في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 195.

وانظر أيضا: ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 239: "تفرّعت أغصان الشجرة أي كثرت".

¹⁰ إبراهيم محمد علي، اللون في الشعر العربي قبل الإسلام، ص 220 - 221.

¹¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 420.

¹² الجاحظ، الرسائل، ج 1، ص 205.

¹³ الألى: الذي يضرب لون شفتيه إلى السواد والأنثى لمياء، وحرّ كل شيء خالصه؛ والدعص الكثيف من الرَّمَل والندى يكون دون الابتلال: أنظر، الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 94.

شفاهن ولثأتهن¹، فاللون الأسود رمز عنفوان الشباب والقوة والخصوبة الجنسية والخلود والجمال ويقول الجاحظ إن الإنسان أحسن ما يكون في العين ما دام أسود الشعر وكذلك شعورهم في الجنة².

وتتجلى من خلال كل ما سبق أهمية المكانة التي توليها الثقافة الأنثروبولوجية العربية لمتى حاسة النظر بكل ما هو جميل ورائق وكتب الكثير عن لذة النظر التي تسبق لذة اللمس³ وقال المسيح : "لا يزنني فرجك ما غضضت بصرك"⁴ وفي القرآن : قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم⁵.

كما تفيدنا المادّة الأنتوغرافية المتوفرة بكثرة في المصادر اللغوية والأدبية برواج هذا السلوك في ثقافة العصر، فسَمي الرجل الذي يُدِيم النظر إلى النساء رنّاءً، ويقول ابن الأعرابي : ترى فلان أدام النظر إلى من يُحبُّ وقولهم في الفاجرة ثرنى من الرنوّ أي يُدام النظر إليها لأنها تُرنُّ بالريّة⁶ وقال الفرزدق :

فلا تدخل بيوت بني كليب ولا تقرب لها أبدا رَحَلاً
فإن بها لوامعَ مبرقاتٍ يكدن ينكن بالحدق الرّجال⁷

وإن تبرّج المرأة وإظهارها لزينتها غاية تحريك شهوة الرّجل الجنسية⁸ وهو سلوك قديم نسبه الإسلام إلى الجاهلية الأولى⁹، زمن كانت المرأة تلبس لباساً شفافاً وغير مخيط الجانبين¹⁰ وإن نهى الإسلام المرأة عن التبرّج ولا تبرّجن تبرّج الجاهلية الأولى¹¹، فإن التّهي لم يكن مطلقاً وشمل فقط التبرّج بالزينة لغير محلّها وذمّ إظهارها للأجانب، فأما للزوج فلا¹² وذلك لما تكتسبه الزينة من فائدة بالنسبة لمتعة الرجل الجنسية التي تبدأ بتمتيع العينين أولاً ثمّ البقية وتزيّن المرأة العربية بطرق

¹ نفس المرجع، ص 95.

² الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 1، ص 205 ؛ لذكر دائما أن الجنة عالم مثالي في الذاكرة العربية الإسلامية.

³ أنظر عبد الوهاب بوحدية، الجنسية في الإسلام، ص 262 - 263.

⁴ ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 84.

⁵ سورة النور، الآية 30.

⁶ أنظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 335 - 336.

⁷ الرّحال : المنازل، اللوامع المبرقات : كناية عن عيون النساء : ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 84 ؛ والحدق جمع حدقة، وحدقة العين سوادها الأعظم : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 87.

⁸ نفس المصدر، ج 1، ص 359.

⁹ سورة الأحزاب، الآية 33.

¹⁰ ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 359.

¹¹ سورة الأحزاب، الآية 33.

¹² ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 359.

ووسائل مختلفة ابتداء من اللباس¹، والمصوغ الذي تُزيّن به أماكن مختلفة من جسدها حتى تبدو أكثر جمالا ونذكر منها الرقبة واليدين والأصابع والرجلين²، إلى مختلف المستحضرات الطبيعية التي تضعها في وجهها وشعرها وأطرافها والتي سنتعرّض لذكرها في ما يلي :

نظافة الجسم والتعطر والزينة

إلى جانب جمال الجسد وتناسق مكوناته تولي الثقافة العربية بمفهومها الأنثروبولوجي، أهمية بالغة لنظافة الجسم والتعطر والزينة ويقول ابن حبيب : كانت العرب دون سواها من الأمم، تصنع عشرة أشياء منها في الرأس خمسة وهي المضمضة والاستنشاق والسّواك والفرق وقصّ الشارب وفي الجسد خمسة وهي الختانة وحلق العانة ونتف الإبطين وتقليم الأظفار والاستنجاء³ وفي الحديث : من سنن المرسلين التعطر والنكاح والسّواك والختان⁴ ونقرأ أيضا : "خير نساكم العطرة المطرة⁵ وشرّ النساء المذرة الوذرة"⁶.

وتبدو هذه السنن والعادات الدالة على حرص العرب على نظافة الجسم والتعطر والزينة، مشحونة بمضمون جنسي نستشفه في سياق الروايات التي جاءت بخصوصها ومن بينها النصائح التي كان يقدّمها الآباء أو الأمهات للفتاة عند زواجها وهي تنهيا لمغادرة بيت الأهل للالتحاق ببيت الزوج؛ وكلها تؤكد على الماء⁷ كأطيب

¹ كانت المرأة العربية ترتدي اللباس الملون ويقال له المُعَصْفَرُ وخصوصا الوردي : انظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 487.

² نفس المصدر، ص 97.

³ ابن حبيب، المحبّر، ص 329 ؛ والاستنجاء هو الاغتسال بالماء من التجر والتمسّح بالحجارة منه، والتجو : ما يخرج من البطن من ريح وغانط : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 63.

⁴ ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 19 ؛ وانظر حول الختان ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 26، مادة "ختن" وانظر أيضا بعض الدراسات مثل :

S. A. Aïdeeb Abu_Sahlieh, *Circoncision masculine, circoncision féminine, Débat religieux médical social et juridique* p. 21-23. وبخصوص علاقة الختان بالنكاح، انظر : عبد الوهاب

بوحديبة، الجنسية في الإسلام، ص 236، واعتبر بعض الباحثين الختان والنكاح تهذيبا لجنسانية الإنسان :

M. H. Ben Kheïra, *L'Amour de la loi : Essai sur la normativité en Islam*, p.71.

⁵ امرأة مطرة كثيرة السّواك وعطرة طيبة الجرم وإن لم تتطيّب... المطرة التي تنظف بالماء، أخذ من لفظ مطر كأنها مطرت فهي مطرة أي صارت ممطرة مغسولة... انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 132.

⁶ المذرة : القذرة، رائحتها كريهة البيضة الفاسدة : انظر نفس المصدر، ج 13 ص 58. والوذرة التي ريحها ريح الودر وهو اللحم : انظر نفس المصدر، ج 15، ص 262.

⁷ شكل الماء العمود الفقري في الثقافة الأنثروبولوجية العربية القديمة وذلك لأسباب بيئية مادية تمثلت في ندارته وقلته في الوسط العربي الصحراوي القاحل ؛ وبما أنه سبب الحياة "وجعلنا من الماء كل شيء حي..." : سورة

الطيب والكحل كازين الزينة¹ والسواك لتنظيف الفم² والحناء لتخضيب الأطراف³، وهي الزينة التي سُمح للمرأة بإبدائها⁴.

وتخضيب الأطراف من الطقوس الجمالية القديمة التي كانت تمارسها المرأة العربية والتي تفننت الأبيات الشعرية المنسوبة للفترة الجاهلية في وصفها وتصويرها ببراعة وبخيال خلاب، فشُبّهت أصابع المحبوبة بالياقوت الأحمر وبالعقيق وبالأساريع⁵ ويقول امرؤ القيس :

وتعطو برخص غير شتن كأنه أساريع ظبي⁶ ومساويك اسحل⁷
وتشبيهه أصابع المحبوبة بالياقوت الأحمر والعقيق له رموزه التي يمكن البحث عنها في ما توحى إليه الحجارة الكريمة من معاني الصفاء والنقاوة والطهارة والنفاسة⁸ هذا إلى جانب الدلالات الجنسية للون الأحمر وهو لون رايات البغايا في فترة الجاهلية اللواتي كن يُعرفن بصواحبات الرايات وارتباطه بخصوبة المرأة الجنسية لأنه لون دم الحيض والنفاس⁹، مما يفسر شدة إثارته لشهوة الجماع¹⁰.

وكان نساء العرب يصفرن شعورهن ويجعلن الخلق في قرونهن¹¹ والخلق ضرب من الطيب كان العرب يتعطرون به إلى جانب مواد أخرى كالمسك والعنبر

الأنبياء الآية عدد 30 شكل البحث عنه وجهة الجميع ؛ فلا نستغرب بالتالي أن تكون كل القيم والأعراف الاجتماعية العربية القديمة والدين متهيكله حوله : الباب الثالث من هذا العمل.

¹ نذكر على سبيل المثال الفرافصة الكلبي الذي نصح ابنته نائلة حين جهزها إلى عثمان بأن تتزين بالكحل وتتطهر بالماء، أنظر ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 4، ص 71 - 76.

² السواك ما يدلّك به الفم من العيدان وفي حديث : "السواك مطهرة للفم" : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 438.

³ قال الرسول لامرأة جاءت تباعه "انطلقني فاختضبي ثم تعالي أبايعك" : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 11.

⁴ "لا يبدن زينتهن إلا ما ظهر منها..." : سورة النور، الآية 31.

⁵ الأساريع ديدان تظهر في الربيع مخططة بسواد وحمرة : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 242 وهي رمز الحيوية والخلود : راجع الزوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 55.

⁶ ظبي : اسم واد بتهامة : نفس المصدر، نفس المرجع، نفس الصفحة.

⁷ نفس المرجع، نفس الصفحة؛ والإسحل يستاك به ينبت بالحجاز بأعالي نجد : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 198.

⁸ لكل نوع من الحجارة الكريمة رموزه الخاصّة التي تضرب جذورها قديماً في التاريخ الميثولوجي الإنساني، وما نعرفه عن الياقوت هو أنه رمز الحب لشدة صفاته ونقاوته وصلابته، وأن له مفعولاً ضد الأوبئة والكوابيس وحالات الكآبة، كما أنه يُنمّي الذكاء ويخفف من وطأة الغموم العاطفية، أنظر :

⁹ أنظر : إبراهيم محمد علي، *اللون في الشعر العربي قبل الإسلام*، ص 81 - 82.

¹⁰ اختيار اللون الأحمر وهو من أهم الألوان الساخنة- للستائر والمفروشات واللباس والضوء في غرف النوم يضرب بجذوره قديماً في تاريخ الإنسانية. وليس من خصوصيات الثقافة العربية فحسب.

¹¹ أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 14، ص 300.

وغيره¹.

ولم تكن المرأة العربية تعتني بتعطير جسدها و شعرها فقط، بل كانت تهتم أيضا بتعطير فراشها بالمسك وبيتها بالنضوح² ويقول عمرو القيس :

وتضحى فتيت المسك فوق فراشها نؤوم الضحى لم تنتطق عن تفضل³

وكانت المرأة الأنوف وهي المرأة التي يُستحب شمها⁴، من أكثر النساء المطلوبات عند الزواج وقبل لأعرابي تزوج امرأة : كيف رأيته؟ فقال وجدتها "رصوفا⁵ رشوفا⁶ أنوفا⁷ ؛ وبعث الرسول أم سليم تنظر امرأة فقال : شمي عوارضها⁸، وفي الحديث : إياك وكل مجفرة مبخرة⁹.

وإن حرص الثقافة العربية على التعطر وطيب رائحة الجسد والفراش والبيت وإن أعد ذلك من أدنى شروط النظافة خصوصا في بيئة حارة يكثر فيها الرشح، يبدو مشحونا بمعاني جنسية دقيقة متصلة بصفة مباشرة بالعلاقة الجنسية بين الزوجين، وهي عملية أليفة يتم خلالها تبادل الإفرازات الجسدية¹⁰ والروائح، مما يفسر الحرص الشديد على النظافة والتعطر والزينة حتى يتم الاتصال الجنسي بين الزوجين في أحسن الظروف، وتشمل المتعة كل الحواس بما فيها حاسة الشم.

وبخصوص حاسة الشم ودورها في إثارة شهوة الجماع ومدى تجذر هذا المعتقد في الثقافة العربية، نذكر بما أمر به مسيلمة لما أراد مواجهة سجاج : "اضربوا لها قبة وجمروها لعلها تذكر الباه"¹¹ أو "عثنوا لها" أي بخروا لها البخور¹²، وكان

¹ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 486 والجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 1، ص 207 تسمى : العرب المسك والعنبر الأسودان.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 175 : النضوح ضرب من الطيب تقوح رائحته.

³ الزوزني، شرح المعاني العشر، ص 54.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 237.

⁵ الرصوف من النساء من هي صغيرة الفرج وضيقة المكان : ابن منظور، ج 5، ص 228.

⁶ الرشوف هي المرأة الطيبة الفم : نفس المصدر، ص 221.

⁷ نفس المصدر، ج 1، ص 237.

⁸ أنظر نفس المصدر، ج 9، ص 147. (أشير إليه سابقا).

⁹ المجفرة المتغيرة ريح الجسد : نفس المصدر، ج 2، ص 305. والمبخرة من البخار وهي الرائحة المتغيرة في الفم وغيره أنظر نفس المصدر، ج 1، ص 330.

¹⁰ تسمى العرب المواضع التي تعرق من الجسد الأعراض وفي حديث صفة أهل الجنة "يجري في أعراضهم مثل ريح المسك" : أنظر نفس المصدر، ج 9، ص 141.

¹¹ أنظر : الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 273 ؛ وجمروها أي بخروها ويقال استجمر بالمجمر. (التي يوضع فيها الجمر أي النار مع الدخنة)، إذا تبخر بالعود وقيل في وصف امرأة ملازمة للطيب :

لا تصطلي النار إلا مُجَمِّراً أَرَجَا قد كُثِرَتْ مِنْ يَلْجُوجٍ لَهُ وَقَصَا

واليلنجوج : العود، والوقص كسار العيدان، أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 350.

¹² نفس المصدر، ج 9، ص 50.

أراد بذلك تحريك شهوتها وإثارة رغبتها الجنسية؛ وإن قول مسيلمة لعلها تذكر الباه يلفت انتباهنا إلى خبرة العرب القدامى بموضوع أثبتته اليوم التجارب الحديثة، وهو أهمية تفاعل حاسة الشم مع بعض الروائح، لإحياء ذكريات ووقائع قديمة قام العقل البشري باستبطانها وإدراجها في اللاشعور.

ومن جهة أخرى يدل حرص العرب القدامى على نظافة الفم وطيب نكهته ورائحته، على أهمية القبلة والتقبيل عند العرب، لا فقط كعنصر من عناصر العملية الجنسية، بل كتعبير عن العشق والحب الروحي¹.

وعشق فتى من بني حنيفة جارية تعيش في جبل مجاور لهم فاقبل عليها في ليلة مُقمرة وهي بين إختوتها نائمة، فأيقظها فقالت له : انصرف وإلا أيقظت إختوتي فقتلوك فقال لها : والله للموت أيسر مما أنا فيه وطلب منها فقط أن تعطيه يدها يضعها على فؤاده لينصرف فقبلت، ثم عاد لها في الليلة الموالية فهددته بنفس الشيء فقال لها إن أمكنتني من شفتيك أرشُفهما انصرف ثم لا أعود إليك، فأمكنته من شفتيها ثم انصرف فوقع في قلبها².

وحرصا على السمو بالعلاقة الجنسية بين الزوجين من طابعها الغريزي المادي إلى العقلاني والروحاني وإكراما لمؤسسة الزواج وعمقها البشري، نهى الرسول الزوج إثيان زوجته مباشرة وبدون تمهيد لذلك وقال : "لا يقع أحدكم على امرأته كما تقع البهيمة ليكن بينهما رسول فقيل له : ما هو يا رسول الله؟ قال : "القبلة والكلام"³، فتكون القبلة ورقيق الكلام أحسن تعبير عن العاطفة والمودة التي يكنها الزوج لزوجته ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون⁴.

ومما يزيد برهنة وإثباتا لأهمية القبلة في الموروث الثقافي للعرب القدامى، تفنن وإبداع الشعراء العرب في العهد الجاهلي وبداية العهد الإسلامي في وصف ثغر المحبوبة وشفتيها وريقها العذب وغنت عزة الميلاء⁵ في مجلس جمعت فيه عائشة بنت طلحة نسوة من قريش، فأنشدت شعرا لإمرئ القيس :

وئغر أغرٌ شتيتِ النباتِ لذيدِ المقبلِ والمُبْسَمِ

¹ سال الأصمعي امرأة من بني عذرة : "ما هو العشق؟" فأجابته : "الغمزة والقبلة والضمة" انظر : التيفاشي، نرمة الأبواب فيما لا يوجد في كتاب، ص 18.

² ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 130.

³ التجاني، تحفة العروس، ص 124.

⁴ سورة الرّوم، الآية 21.

⁵ عزة الميلاء امرأة حسناء يالفاها الأشراف وغيرهم من أهل المروءات وكانت من أعلم الناس بأمور النساء : أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 11، ص 121.

وما ذقته غير ظنّ به وبالظنّ يقضي عليك الحكم
 وكان مصعب بن الزبير وهو زوجها، قريبا منهن فدنا من المجلس وصاح : يا
 هذه إنا قد ذقناه فوجدناه على ما وصفت، فبارك الله فيك يا عزة¹.
 وعلى قدر ما حرص العرب على نظافة وطيب رائحة الفم² وحلاوة مذاقه،
 لاحظنا حرصا مماثلا على طيب رائحة فرج الزوجة وقال عقيبة الأسدي³ يلوم أسماء
 بن خارجة والي البصرة على تزويجه ابنته إلى عبيد الله بن زياد :
 جزاك الله يا أسماء، خيرا كما أرضيت فيثلة الأمير
 بصدع قد يفوح المسك منه عظيم مثل كركرة البعير⁴
 وهجا أحدهم عربيا فقال له :
 يا ابن التي فلهما مثل فمه كالحفر قام ورده بأسلمه⁵
 ونستنتج من خلال ما سبق تحبيذ الذوق العربي في تلك الحقبة التاريخية للفرج
 الضخم وقال أحد العرب :

جارية يبذهما أجمها قد سمّنتها بالسويق أمها⁶
 وتشير الدراسات التي تناولت موضوع الجنس في الثقافة العربية الإسلامية إلى
 أن مقاييس الجمال، وإن طرا عليها تغييرا مع مرّ الزمان واختلاف المكان، فإن ثلاث
 مواصفات جسدية للمرأة العربية ظلت ثابتة منذ القديم وهي الحلمة الوردية المثيرة،
 والرّدف المشدود، والفرج الضخم الظاهر والمناسب⁷.
 ويبدو أن المرأة العربية كانت تتباهى بإبداء ضخامة حجم فرجها وحدث
 الشاعر ابن ميادة، وهو شاعر مخضرم من شعراء الدولتين⁸، أنه أتى يوما بيتا من

¹ نفس المصدر، ص 124.

² وكان ذلك على حد السواء بالنسبة للمرأة والرجل : وقال شاعر لامرأة خطبها فردته :

وانبتتها أحرمت قومها لتكح في معشر آخرينا...
 وزوّجت أشمط في غربة تُجنّ الحليلة منه جنونا...
 يشمك أخبت أضراسه إذا ما دنوت فتستشقيننا
 كان المساويك في شذقه إذا هن أكرهن يقلعن طينا...

أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 448 - 450.

³ هو شاعر مخضرم بين الدولتين الأموية والعباسية.

⁴ الصدع : الفرج والكركرة : صدر كل ذي خف من الحيوانات : أنظر ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 96.

⁵ أراد بذلك أن فلهما أي فرجها أبخر مثل فمه : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 328.

⁶ البداء من النساء الضخمة الإسكتين المتباعدة الشفرين؛ وقيل أيضا البداء المرأة الكثيرة لحم الفخذين ؛ والأجم : فرج المرأة الذي يكون كثير اللحم، أنظر : نفس المصدر، ج 1، ص 338. وج 2، ص 368 ؛ والسويق ما يتخذ من الحنطة والشعير: نفس المصدر، ج 6، ص 438.

⁷ أنظر : عبد الوهاب بوحدية، الجنسية في الإسلام، ص 178.

⁸ اسمه الرّماح بن أجرد بن ثوبان بن سُرّاقة بن حرملة... وأمه ميادة وهي أم ولد بربرية أو صقلبية وكان يزعم أن أمه فارسية : أنظر أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 2، ص 403 - 504.

بيوت بني مرة قرب نجد، فدخله فرحبت به امرأة برزة¹ وناولته لبناء، ثم دعت جارية وقالت لها : البسي شفاً، وهو ثياب رقيق يرى ما خلفه، وأمرتها بالخروج له فأبدى شقها عن فرج ضخم وصفه بالقدرح الكبير المقلوب ؛ ثم قالت له : يا ابن ميادة الخبيثة أنت القائل :

وتبدي الحميسيات في كل زينة فروجاً كآثار الصغار من البهم؟
فأجابها : لا والله إنما قلت :

وتبدي الحميسيات في كل زينة فروجاً كآثار المقيسة² الذهم³
وتشير مصادرها إلى أن المرأة العربية أولت عناية بالغة بفرجها باعتباره موضع الوطء الوحيد المنصوص عليه في القرآن، فإلى جانب التباهي بضخامته والحرص على نظافته وتعطيره كما ذكرنا، اهتمت بمعالجته من كل عيب قد يطرأ عليه كالإتساع⁴ وتضييقه بعدة مستحضرات طبيعية نذكر من بينها عجم الزبيب وتسمي العرب المرأة التي تفعل ذلك المستفرمة⁵.

ومما يزيد تأكيداً على استحسان الفرج الضيق في المرأة في الثقافة الجنسية العربية، بعض التسميات التي أطلقها العرب عليه، والتي نذكر منها على سبيل المثال زردان أي الذي يزدرد الأبور أي يخنقها لضيقه⁶، وفي الموروث الجماعي أخبار تناقلتها السنة الرواة، كاشتعار بعض القبائل العربية دون أخرى بإتساع أجهزة نسائها ونذكر من بينها ثقيف⁷ وكتب وكندة؛ ودافع رجل من كندة عن النساء الكندييات فقال : إن نساء كندة مكاحل فقدت مراودها⁸.

ونستنتج من خلال المادة الأثنوغرافية الغزيرة الواردة في المصادر العربية وخصوصاً الشعرية منها أن العرب كانوا يحبذون المرأة التي تجيد العلاقة الجنسية ومن بين الخصال الذي ذكرها الشاعر عقيبة الأسدي⁹ في هند بنت أسماء بن خارجة لما

¹ البرزة هي المرأة المتجاهرة التي تبرز للناس ويجلس إليها القوم وهي مع ذلك عفيفة وعاقلة : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 374.

² القياسر والقياسرة : الإبل العظام، أنظر : نفس المصدر، ج 11، ص 156.

³ أنظر : أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 2، ص 543 - 544.

⁴ سمي العرب المرأة الواسعة الجهاز قبعاء لانقباع (أي دخول) إسكتيها في فرجها إذا كحت وهو عيب : ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 16.

⁵ أنظر : نفس المصدر، ج 10، ص 251.

⁶ نفس المصدر، ج 6، ص 34.

⁷ كتب عبد الملك بن مروان إلى الحجاج يُعابره : "يا ابن المستفرمة بعجم الزبيب"، أنظر : نفس المصدر، ج 10، ص 251.

⁸ أنظر : ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 99.

⁹ شاعر مخضرم وفد على معاوية بن أبي سفيان.

زَوْجَهَا أَبُوْهَا إِلَى عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ زِيَادٍ أَنَّهَا كَانَتْ حَسَنَاءَ بَكْرٍ تُجِيدُ الرَّهْزَ¹ مِنْ فَوْقِ السَّرِيرِ²، وَفِي الْحَدِيثِ : خَيْرُ النِّسَاءِ الْعَلَمَةُ عَلَى زَوْجِهَا³ وَرُوي أَنَّ رَجُلًا خَاصِمًا إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَبَا امْرَأَتِهِ، فَقَالَ : زَوِّجْنِي ابْنَتَهُ وَهِيَ مَجْنُونَةٌ، فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ : مَا بَدَأَ لَكَ مِنْ جَنُونِهَا؟ فَقَالَ : إِذَا جَامَعْتُهَا غُشِيَ عَلَيْهَا : فَقَالَ : تِلْكَ الرَّبُوحُ لَسْتُ لَهَا بِأَهْلٍ⁴ كَمَا تَعْرِضُ مَصَادِرُنَا أَمْثَلَةً لِنِسَاءٍ غَلَمَاتٍ تَشْتَهِيْنَ الْجَمَاعَ وَشِدَّتَهُ وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْأَصْمَعِيُّ عَنْ امْرَأَةٍ غَاضِبَتْ زَوْجَهَا فَجَالَ عَلَيْهَا يُجَامِعُهَا فَقَالَتْ : لَعْنُكَ اللَّهُ كُلَّمَا وَقَعَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ شَرٌّ جَنَنْتَنِي بِشَفِيعٍ لَا أَقْدِرُ عَلَى رَدِّهِ⁵ وَقَالَتْ الذَّهْنَاءُ شَعْرًا أَجَابَتْ بِهِ زَوْجَهَا الْحَجَّاجُ الَّذِي رَفَعْتَهُ إِلَى الْمَغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ لِأَنَّهُ لَمْ يَفْتَضِهَا :

وَاللَّهُ لَا تَخْدَعْنِي بِشَمِّ، وَلَا بِتَقْبِيلٍ وَلَا بِضَمٍّ،
إِلَّا بِزَعَزَاعٍ يُسْلِي هَمِّي، تَسْقُطُ مِنْهُ قَتْخِي فِي كَمِّي⁶

وَمِنْ بَيْنِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي رَغِبَ بِهَا عُمَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَعْمَرٍ التَّيْمِيُّ عَائِشَةَ بِنْتَ طَلْحَةَ لِنَتَزَوُّجِهِ بَعْدَ أَنْ قُتِلَ عَنْهَا مَصْعَبٌ أَنَّهُ أَرْسَلَ إِلَيْهَا قَائِلًا : إِنْ تَزَوَّجْتَ بَكِ مَلَأْتُ بَيْتَكَ خَيْرًا وَحَرَكْتُ أَيْرَا فَتَزَوَّجْتَهُ وَلَمَّا تَأَيَّمَتْ بَعْدَهُ لَمْ تَتَزَوَّجْ أَحَدًا فَكَانَ آخِرُ أَزْوَاجِهَا⁷ وَيَبْدُو أَنَّهُ اخْتَلَى بِهَا يَوْمًا فَوْقَ عَلِيَّهَا وَكَانَتْ عِنْدَهَا امْرَأَةٌ سَمِعَتْ كَلَامَهُمَا، فَلَمَّا خَرَجَ قَالَتْ لَهَا الْمَرْأَةُ : أَنْتِ فِي نَفْسِكَ وَمَوْضِعِكَ وَشَرْفِكَ تَفْعَلِينَ هَذَا فَقَالَتْ : إِنَّا نَنْتَشِهُيْ لِهَذِهِ الْفَحُولِ بِكُلِّ مَا حَرَكَهَا وَكُلِّ مَا قَدَرْنَا عَلَيْهِ⁸.

وَمِنْ بَيْنِ الْمَمَارِسَاتِ الطَّقْسِيَّةِ الَّتِي كَانَ يَقُومُ بِهَا الْعَرَبُ كَغَيْرِهِمْ مِنَ الشُّعُوبِ السَّامِيَةِ الْمَجَاوِرَةِ لَهُمُ الْخَفْضُ⁹ وَبَدُونَ أَنْ نَتَعَمَّقَ فِي خَفَايَا مَا تَرْمُزُ إِلَيْهِ هَذِهِ الْعَادَةُ الْقَدِيمَةُ مِنْ مَعْتَقَدَاتٍ دِينِيَّةٍ سَحِيْقَةٍ الْقَدَمِ، فَيَبْدُو أَنَّ الْغَرَضَ مِنْهَا فِي الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ فِي تِلْكَ الْفَتْرَةِ نَقْصَانُ الشَّهْوَةِ عِنْدَ الْمَرْأَةِ أَوْ حَتَّى الْقَضَاءِ عَلَيْهَا¹⁰، ذَلِكَ أَنَّ الْبُظْرَاءَ¹ تَجِدُ مِنْ

¹ الرَّهْزُ : الْحَرَكَةُ عِنْدَ الْوَطْمِ : ابْنُ مَنْظُورٍ، لِسَانُ الْعَرَبِ، ج 5، ص 340.

² أَنْظَرُ : ابْنُ قَتَيْبَةَ، عَيُونُ الْأَخْبَارِ، ج 4، ص 96.

³ ابْنُ مَنْظُورٍ، لِسَانُ الْعَرَبِ، ج 10، ص 111.

⁴ أَرَادَ أَنَّ ذَلِكَ يُحْمَدُ مِنْهَا، وَالرَّبُوحُ الَّتِي تَلْخُرُ عِنْدَ الْجَمَاعِ وَيُغْشَى عَلَيْهَا مِنْ شِدَّةِ الشَّهْوَةِ ؛ وَتُضْطَرِبُ كَأَنَّهَا مَجْنُونَةٌ، أَنْظَرُ : نَفْسُ الْمَصْدَرِ، ص 105.

⁵ أَنْظَرُ : ابْنُ قَتَيْبَةَ، عَيُونُ الْأَخْبَارِ، ج 4، ص 96.

⁶ الْفَتْخَةُ حَلْقَةٌ مِنْ فِضَّةٍ كَانَتْ نِسَاءُ الْجَاهِلِيَّةِ يَتَّخِذْنَ فِي أَصَابِعِهِنَّ الْعِشْرَ : أَنْظَرُ : ابْنُ مَنْظُورٍ، لِسَانُ الْعَرَبِ، ج 10، ص 173.

⁷ أَنْظَرُ : أَبُو الْفَرَجِ الْأَصْفَهَانِيُّ، كِتَابُ الْأَغْنِيِّ، ج 11، ص 124.

⁸ نَفْسُ الْمَصْدَرِ، ص 125.

⁹ الْخَفْضُ : خِتَانُ الْجَارِيَةِ وَيُقَالُ لِلْجَارِيَةِ خُفْضَتْ وَلِلْغُلَامِ خُتِنَ : ابْنُ مَنْظُورٍ، لِسَانُ الْعَرَبِ، ج 4، ص 154.

¹⁰ هَذَا مَا يُمْكِنُ اسْتِنْتَاجُهُ عَلَى الْأَقْلَ مِنْ قِصَّةِ خَفْضِ سَارَةَ لَهَا جَرِ الْوَلَدِ الَّتِي اسْتَدَّتْ إِلَيْهَا بَعْضُ الدِّرَاسَاتِ لِتَرْبِطَ هَذِهِ الْعَادَةَ بِجُذُورِهَا السَّامِيَةِ الْقَدِيمَةِ ؛ وَالسَّبَبُ غَيْرَةُ سَارَةَ مِنْ هَاجِرٍ بَعْدَ أَنَّ جَامِعَهَا إِبْرَاهِيمَ وَحَمَلَتْ مِنْهُ : أَنْظَرُ : الطَّبْرِي، تَارِيخُ الطَّبْرِيِّ، ج 1، ص 253 - 254 ؛ وَأَنْظَرُ :

من اللذة ما لا تجده المختونة² وحتى لا تفقد المرأة تماماً حاسة المتعة الجنسية جاء موقف الرسول معبراً للغاية عن موقف الاعتدال الذي تميزت به الثقافة الإسلامية في الكثير من الأمور الحياتية ؛ ونبذ الإسلام لكل شكل من أشكال التطرف "فخير الأمور وسطها" ؛ ومن ذلك أنه قال لأم عطية التي كانت تختن النساء في عصره : إذا خففت فأشمي ولا تنهكي فإنه أضوء للوجه وأحظى لها عند الزوج³ ونستنتج من خلال هذا الحديث حرص الرسول ومن خلاله كامل ثقافة عصره على نيل الرجل متعته الجنسية في إطار مؤسسة الزواج وهي متعة تزداد وتبلغ ذروتها عندما يشعر الزوج بصداها في ارتعاش جسد زوجته، فتكون العلاقة الجنسية في المنظور الإسلامي علاقة تبادل وأخذ وعطاء هن لباس لكم وأنتم لباس لهن⁴ وإن إحساس الرجل بأنه نجح في تمتيع زوجته جنسياً يدخل عليه لذة الشعور بقدراته وطاقاته الرجولية⁵.

وتكشف دراستنا لهذا الجانب الدقيق من الثقافة العربية والإسلامية عن وجود ثقافة جنسية عريقة ومتجذرة في واقعها التاريخي والبيئي وعن حس إنساني مرهف وحوار جنسي حقيقي بين المرأة والرجل، فكانت المرأة بحرصها على التزين والنظافة والتعطر تهدف إلى نيل إعجاب الرجل بها وإثارة رغبته، ليُداعبها ويقبلها ويقول لها رقيق الكلام كتمهيد لبلوغ ذروة المتعة الجنسية التي يشتركان في الوصول إليها.

ويشهد كل هذا عن رقة ثقافية وحس إنساني مرهف وذوق رفيع وحرص شديد على استغلال كامل طاقات الجسد والروح والارتقاء من الطبيعة إلى الثقافة بفضل الذكاء ويتنافى هذا مع ما نُعت به العرب من غلظة وجفاء وعجرفة ومع ما يذهب إليه الإسلام السني من مغالاة في فرض واجب الطاعة على المرأة لزوجها من هذه الناحية وتهميش دورها في العملية الجنسية واعتبارها مجرد جسد بلا روح يتحرك عليه الرجل لينال لذته الجنسية، وإنّ هذا يستدعي منا تجنب القراءة الأحادية للحديث والسّنة والنظر إلى الروايات الواردة فيهما بفكر نقدي متجرد وعميق، يتجاوز الظاهر

S. A. ALDEEB ABU SAHLIEH, *Circoncision masculine, Circoncision féminine*, p163.

¹ البظر : ما بين الإسكتين من المرأة ويقال أمة بظراء بينة البظر وطويلة البظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 437 ونقرأ أيضاً في نفس المصدر على ص 423 : "البظر نوف الجارية قبل أن تُخفّض ومن العرب من يقول البظرُ ويبدل الظاء ضاذاً".

² شارل بلات، "الجاحظ والمرأة"، *حوليات الجامعة التونسية*، عدد 25، 1986، ص 22.

³ ومعنى لا تنهكي : لا تأخذي من البظر كثيراً، فشبّه القطع اليسير بإشمام الرائحة والنهك بالمبالغة فيه وقال لها اقطعي بعض النواة ولا تستأصليها. أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 205.

⁴ سورة البقرة، الآية 187.

⁵ أنظر : عبد الوهاب بوحدية، *الجنسانية في الإسلام*، ص 200.

لفهم الباطن وتمييزه مما علق به من تأويل للمقاصد الأصلية في الفترة الإسلامية المتأخرة التي تلت ظهور الإسلام والنبوة والخلافة الراشدة، والتي كان للرجل دور المسؤولية فيها.

الطاعة ودلالاتها الجنسية في مؤسسة الزواج

يشرع الإسلام في إطار مؤسسة الزواج حق الزوج في المتعة الجنسية بجسد زوجته وهي مطالبة بطاعته في ذلك، وقالت عائشة لما ذكر لها المتعة : والله ما نجد في كلام الله إلا النكاح والاستمرار¹ وتبرز المرأة في الثقافة العربية الإسلامية كمتاع² يشتهي الرجل التمتع به في حياة الدنيا والآخرة³ "زَيْن للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطر المختطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب"⁴، وقال الجاحظ أن الله قدم ذكر النساء على قدر تقدمهن في قلوب الرجال⁵ ومما يزيد في دعم أهمية الدور الذي تقوم به المرأة في المتعة الجنسية في الثقافة العربية، تسمية النساء بالفرش والمفرش، لأن الرجل يفترشهن⁶ ويقال لمرأة الرجل هي فراشه⁷ وهذا يؤكد القرآن بقوله في وصف الجنة وفرش مرفوعة وبما نقراه أيضا في كتب التفسير، حيث قال بعض المفسرين أن سياق هذه الآية يدل على أن ذكر الفرش كان على النساء⁸، كما أن الآية عدد 223 من سورة البقرة : نساؤكم حرث لكم قد تعبر في ظاهرها عن وضع دوني للمرأة التي شُبِّهت بالأرض أي بجماد أو ببور يحرثه الرجل ويتحرك فوقه ليحييه، أما في باطنها فإن الثراء اللغوي لمصطلح الحرث يعبر في حد ذاته عن أبعد مما يُذهب إليه عند مجرد القراءة السطحية لهذه الآية.

وفي الواقع نُحِيلنا كلمة حرث إلى معاني أكثر عمق وتعبير، فالحرث هو العمل في الأرض زرعاً كان أو غرساً والحرث قذف الحب في الأرض لإزدياع والحرث

¹ أرادت عائشة بالاستمرار اتخاذ السراري : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 236.

² المتاع : كل ما ينتفع به من غروض الدنيا : نفس المصدر، ج 13، ص 17.

³ يجازي الله عباده الصالحين في الجنة بصنف خاص من النساء وهن الحوريات اللاتي سخرهن الله لإسعاد المسلم وتمتيعه : "كانهن الياقوت والمرجان فبايءاء ريكما تكذبان هل جزاء الإحسان إلا الإحسان" سورة الرحمن، الآيات 58 و59 و60. كما نقرأ في سورة الواقعة، الآيتين 35 و36 "إنا أنشأناهن إنشاء، فجعلناهن أبكارا..."

⁴ سورة آل عمران، الآية 14.

⁵ أنظر : شارل بلات، "الجاحظ والمرأة"، حوليات الجامعة التونسية، العدد 25، سنة 1986، ص 11.

⁶ ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 225.

⁷ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁸ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 292.

هو العمل والكسب¹ وفي التفسير الوارد بلسان العرب بخصوص هذه الآية، نقراً في معنى "حرث لكم فيهن تحرثون الولد واللذة"² ونلاحظ هنا أن الولد واللذة وردا غير منفصلين ولذة الرجل كما ذكرنا أنفاً شديدة الارتباط بلذة المرأة ولا تحصل إلا بها، فلا ولد بدون امرأة ولا حياة بدون امرأة ولا نمو لزرع بدون الأرض، مما يزيد في إثبات الدور المحوري الذي تقوم به المرأة في مؤسسة الزواج ومن خلالها في الحياة ككل. ويُمكن أن تبرز المرأة أيضاً فضاء يُمارس عليه الرجل سلطته الجنسية من خلال كلمة الوطء نفسها، ذلك أن من بين التفسيرات التي تقدمها المعاجم اللغوية لهذا المصطلح المعروف الدّوس³، إلى جانب غيره من الألفاظ العربية الأخرى الدالة على النكاح بمفهومه الجنسي المعروف، كالأز الذي يعرفه ابن منظور بشدة الحركة⁴ والتي يظهر الرجل من خلالها كفاعل ومتحرك على جسد أنثوي مفعول به ومتحرك عليه طبق ما تُخوّله مؤسسة الطاعة للرجل من حقوق على جسد زوجته، فالمرأة مطالبة في الإسلام السّتي بتلبية رغبات زوجها ولو كانت على ظهر قتب⁵ وطاعته عندما يطلبها لفراشه وفي الحديث إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت لعنتها الملائكة حتى تصبح⁶، فيضيع دينها ولا تُقبل صلاتها⁷.

ويُغالي الإسلام السّتي في فرض واجب الطاعة على الزوجة لزوجها إلى درجة مماهاته بالعبادة وجاء على لسان الرسول : لو كنت أمراً أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها⁸ ؛ وجعل الرسول دخول المرأة المسلمة إلى الجنة رهين رضا زوجها⁹ وإن البحث في معاني المصطلحات اللغوية المرتبطة بمؤسسة الزواج يثبت مدى تجذر هذه العقلية في الثقافة العربيّة، حيث سُمي زوج المرأة بعل¹⁰ ويقول ابن منظور : لأنه سيدها ومالكها، وبَعْلُ صنم كان من ذهب لقوم النبي إلياس وإن إلياس لمن المرسلين إذ قال لقومه ألا تتقون أتدعون بعلا وتذرون أحسن الخالقين¹¹، ويُقال في اللغة العربية "تبعّلت المرأة" أي أطاعت بعلها¹ ممّا يفيد

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 104 - 105.

² نفس المصدر، ص 105.

³ ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 133.

⁴ نفس المصدر، ج 1، ص 133.

⁵ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 5، ص 552.

⁶ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 466.

⁷ ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 16.

⁸ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 466.

⁹ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 459.

¹⁰ سورة هود، الآية 76، سبق وأن تعرّضنا إلى هذه الفكرة.

¹¹ سورة الصافات، الآية 125.

إرادة مماهاة الزوج بالإله ويفسر بالتالي ويشرّع واجب الطاعة المفروض على الزوجة وحث الوالدين ابنتهما على أدائه عند الإهداء، والأمثلة عن ذلك كثيرة في المصادر العربية نذكر من بينها ما نصحت به والدّة أم إياس بنت عوف بن محلم الشيباني ابنتها، قبل زواجها من عمرو بن حجر، بالخشوع له بالقناعة وحسن السمع والطاعة²، كما سئل أعرابي صاحب خبرة وتجربة وعلم بالنساء عن أفضل النساء فقال : التي تطيع زوجها وتلتزم بيّتها³.

إن واجب الطاعة المفروض على الزوجة لزوجها في مؤسسة الزواج حسب السنّة، يبدأ بطاعته جنسيا كلما طلب منها ذلك بحكم امتلاكه لجسدها وحقه المطلق في التصرف فيه.

وتشير بعض الحالات الواردة في كتب السيرة في ظاهرها، إلى إهانة كبيرة قد تتعرض إليها المرأة من جرّاء بعض تصرفات الزوج في هذا المعنى، وارتأينا عرض واحدة منها شدّت انتباهنا ولا يهمنا البحث في مدى صحة أحداثها كما تبدو للقارئ من الوهلة الأولى، بقدر ما يهمنا ما يُمكن أن ترمز إليه في الحقيقة من معاني عميقة في الذاكرة الجماعية العربية الإسلامية.

يبدو حسب ما أورده مسلم في صحيحه أن الرسول شاهد امرأة في الطريق فأسرع إلى بيته ليتصل جنسيا بزوجه زينب، ثم خرج إلى أصحابه ليقول لهم : إن المرأة تقبل في صورة شيطان فإذا أبصر أحدكم امرأة فليات أمله فإن ذلك برد ما في نفسه⁴.

ويفسّر ابن المنظور هذا الحديث بقوله : إنّ إتيان الرجل امرأته عند ذلك الحين يبرد ما تحركت له نفسه من حرّ شهوة الجماع⁵ ولا يهمّ أن تكون الزوجة في تلك الآونة بالتحديد راغبة في ممارسة الجنس مع زوجها أم لا بقدر ما يهتم الزوج بتبريد نار شهوة حرّكتها فيه امرأة أخرى.

إنّ هذه الصورة التي برزت فيها المرأة من خلال هذا الحديث النبوي مشوهة لنظرة الإسلام ومن خلاله كامل الثقافة العربية لها، لذلك لا بد من التمعن في خفايا وعمق ما يرمز إليه الحديث المذكور من معاني ومغازي، حتى لا يكون متناقضا مع ما

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 449.

² ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 65 - 66.

³ نفس المصدر، ص 82.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 365. ويُمكن الرجوع أيضا إلى :

F. Aït Sabbah, *La femme dans l'inconscient musulman*, p. 182.

⁵ نفس المصدر، نفس الصفحة.

جاء به الإسلام وهو وليد بيئته الثقافية، من مبادئ وقيم رقت من مكانة المرأة-الإنسان، وحتى لا يتنافى أيضا مع علاقة التبادل والأخذ والعطاء التي حث على تواجدها القرآن بين الزوجين وذلك في العديد من المناسبات هن لباس لكم وأنتم لباس لهن¹، والتي نعتبرها في الحقيقة وعلى عكس ما قد يذهب إليه البعض، تواصلًا لفكر قديم متجذر في الذاكرة العربية الجماعية، ذلك أننا نقرأ في أحد المصادر العربية الكلاسيكية أن الزبرقان بن بدر التميمي وهو سيد² من أسiad الجاهلية والإسلام كان ينصح كل بنت بن بناته عند الإهداء أن تكون لزوجها أمة حتى يكون لها "عبداً"³ وفي هذا السياق يمكننا قراءة هذه الرواية بطريقة مغايرة تماما لما تبدو عليه ظاهريا، فنعتبر أن ما نصح به الرسول الرجل من إثيان زوجته كلما تحركت فيه شهوة الجماع عند رؤية امرأة أخرى، يمكن أن يكون إيجابيا له ولزوجته في نفس الوقت، ذلك أنه يتفادى بذلك ما يُسمى اليوم بالكبت الجنسي⁴، وما يمكن أن يتسبب فيه من اضطرابات نفسية قد تفقده توازنه وهذا أمر يدعمه العلم الحديث، الذي أبرز أن الكبت الجنسي من وراء العديد من الحالات المرضية والجرائم والقضايا الاجتماعية التي تعاني منها المجتمعات المعاصرة اليوم كالاغتصاب والقتل إلى غير ذلك هذا من جهة، كما يُمكن اعتبار واقعة الرجل زوجته لتبريد شهوته، حتى وإن حركتها فيه امرأة أخرى، إيجابيا بالنسبة لها أيضا ويعود عليها بالفائدة من جميع النواحي، فتكون بطاعتها لزوجها قد جنبته الكبت الجنسي وتكون قد استفادت هي ونالت لذتها، كما أن زوجها لم يخنها في حقيقة الأمر لأنه لم يجامع المرأة التي حركت فيه شهوة الجماع، بل جامعها هي.

ونشير في هذا المنهج إلى تقديس الإسلام للجماع ومماهاته بنبل العطاء والصدقة، التي ينال عليها المسلم أجرا مما جعل أحد المسلمين يسأل الرسول متعجبا : أ يأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر ؟ فأجاب النبي موجهًا خطابه للجماعة أرايتم لو وضعها في حرام كان عليه فيه وزر، فكذا إذا وضعها في الحلال كان له أجر⁵.

كما أن صورة المرأة المُطِيعَة لزوجها في الذاكرة الجماعية العربية الإسلامية كما أرادتها السنة، لا تنفي تماما وجود حالات مخالفة تكون المرأة فيها عاصية ومستعصية على زوجها وهي الحالات التي عبرت عليها اللغة العربية بالنشوز⁶ الذي

¹ سورة البقرة، الآية 187، أنظر تفسير هذه الآية في كتاب ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 209.

² أنظر في مفهوم السيد في الثقافة العربية القديمة ص 276 وما يليها من بحثنا.

³ ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 76.

⁴ استسمحنا لنفسنا استعارة هذا المصطلح العصري لاستعماله في بيئة وزمنية مغايرة.

⁵ أنظر كامل أحداث هذه الرواية في كتاب عبد الوهاب بوحدية، الجسانية في الإسلام، ص 118.

⁶ شزت المرأة بزوجه وعلى زوجها وهي ناشز ارتفعت عليه واستعصت عليه وأبغضته وخرجت عن طاعته وفركته... أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 143.

ظلّ يشكل قضية مطروحة في الفقه الإسلامي إلى اليوم.

ورد مصطلح النشوز في النص القرآني أربع مرات في حالات مختلفة¹ اثنتين منها تهمة في الموضوع الذي نتناوله بالبحث، تتعلق إحدى الحالتين على ما يبدو بسودة بنت زمعة التي نزلت فيها الآية عدد 128 من سورة النساء التي تقول : "وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً" وذلك عندما أسنت فأصبح الرسول لا يستكثر منها، ولمّا خافت أن يفارقها جعلت يومها لعائشة² ويكون الناشز في هذه الحالة والفارك لزوجته الزوج وهذا نادر في العادة وتتمثل الحالة الثانية التي جاء فيها ذكر النشوز في القرآن في الآية عدد 34 من سورة النساء : "واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً"³ وتهمة الآية المرأة الفروك التي تبغض زوجها وهو أشهر كما ذكر ابن منظور من الرجل يفرك زوجته ونلاحظ في النص القرآني تدرجاً في موقف الزوج من نشوز زوجته من الموعظة والهجرة إلى اللجوء إلى الضرب كآخر حل.

ولن نقف كثيراً عند هذه النقطة التي أثارت أيضاً حواراً وجدلاً بين رجال الفقه والمدافعين عن حقوق المرأة في العديد من المناسبات، لنشير فقط أن ضرب النساء في الحقيقة كان عادة متفشية في الأوساط الاجتماعية العربية عند ظهور الإسلام وخاصة بمكة⁴، وأن الرسول نهى عنه واعتبره فعلاً منكراً لا يرتكبه إلا الأشرار⁵ ويبدو أن امرأة جاءتته وقد ضربها زوجها ضرباً مبرحاً فقال : يظلّ أحدكم يضرب امرأته ضرب العبيد ثم يظلّ يعانقها ولا يستحيي⁶، كل هذا يعبر عن موقف إسلامي غير صريح من هذه القضية التي لا نعتبرها اهتماماً إلا في إطار اعتبارها من الحالات القصوى التي قد يلجأ إليها الرجل عند نشوز زوجته عليه وتعتتها في ذلك.

وأوردت مصادرنا حالات نشوز عديدة كانت متفشية خاصة في أوساط النسوة القرشيات اللاتي كنّ يحظين بمكانة شريفة في المجتمع العربي آنذاك، مثل فاطمة بنت

¹ محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 701.

² ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 53، وانظر أيضاً : ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 532 - 533.

³ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 466 - 467.

⁴ قال عمر بن الخطاب مخاطباً الرسول : "يا نبي الله قد صككت جميلة بنت ثابت صكة ألصقت خدّها بالأرض" : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 179.

⁵ لما نهى الرسول عن ضرب النساء قيل له : "قد فسدن" فأجاب : "اضربوهن ولا يضرب إلى شراركم" : نفس المصدر، ص 204.

⁶ نفس المصدر، ص 205.

عتبة بن عبد شمس بن عبد مناف التي نشزت عن زوجها عقيل بن أبي طالب¹ وقالت له : لا يجمع رأسي ورأسك شيء²، وكذلك كانت عائشة بنت طلحة التي قيل عنها أنها كانت من أشد الناس مغايضة لأزواجها³، ويُروى أنّ زوجها مصعب كان لا يقدر عليها إلا بضربها أو اللجوء إلى كاتبه ليتوسط له معها⁴ وهذا يُثبت أن النشوز هنا مشحون بمعنى جنسي ومعناه رفض الزوجة تمكين زوجها من نفسها وهذا نستشفه أيضا من خلال كل الحركات التي ترمز المرأة بواسطتها إلى نشوزها عن زوجها، والمتمثلة أساسا في شد ثيابها عليها⁵.

ما يمكن استنتاجه من خلال ما يتوفر لدينا من أخبار في مصادرنا، والتي لا يُجوز بأي حال تعميمها على جميع النسوة في كل الأوساط العربية في الفترة التاريخية التي نتناولها بالدرس، هو رواج هذا التصرف وإلا لما تعرض القرآن إلى ذكره، وأنّ النشوز كان يُشكل خطرا يخلّ بالتوازن القائم بين الزوجين في إطار مؤسسة الزواج ويهدد سلامة النظام الاجتماعي القائم على أساسها، فالنشوز يدخل حالة الفوضى في صلب العائلة ويقوّض الأسس المتينة المبنية عليها والمتمثلة خصوصا في واجب الطاعة المفروض على الزوجة لزوجها في العرف الإسلامي والذي تُجسّده تلبية كل رغباته الجنسية حتى لا يلجأ إلى الزنا وغيره من الممنوعات الاجتماعية التي تدخل الفوضى في المجتمع، كما أن التفسير اللغوي للنشوز يشير إلى حالة ارتفاع وظهور للزوجة على زوجها وإنّ التفسير اللغوي للارتفاع والظهور يحمل في طياته معاني العلوّ المادي والمعنوي، إذ يُقال مثلا ارتفع الشيء إذا علا ومنه الرّفعة خلاف الضّعة ورفّع يرفع رّفاعه فهو رفيع إذا شرف⁶، ممّا يُرجّح فكرة أنّ النشوز يكون بالخصوص في أوساط النسوة الرفيعات وأنّه نشوز اجتماعي يقع التعبير عليه بواسطة الامتناع الجنسي للمرأة عن زوجها، الذي يُمكن أن يفسّره بطموحها لغيره.

وحتى يضمن الرجل سيطرته الكاملة على المرأة وعلى جسدها فرض عليها الحجاب كعازل بينها وبين الناس، وفرض عليها ارتداء النصف عند مغادرتها لبيتها

¹ هو رابع أزواجها وكانت تزوجته على أن يضمن لها وتتفق عليه وكان إذا دخل سألته : "أين عتبة بن ربيعة، أين شبيه بن ربيعة؟" فأجابها يوما : "على يسارك إذا دخلت النار" فكان سبب نشوزها عليه : أنظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 238.

² نفس المصدر، نفس الصفحة.

³ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 11، ص 126.

⁴ نفس المصدر، ص 123، ويبدو أن الأمر بلغ بها أن نالت من مصعب وقالت له : "عليّ كظهر أمي" وقعدت في غرفة وهيأت فيها ما يُصلحها... أنظر نفس المصدر، ص 120 وتصرفت بالطريقة نفسها مع زوجها عمر بن عبد الله : أنظر البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 10.

⁵ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 238.

⁶ ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 269 وج 8، ص 276 - 277.

عند الحاجة، وفي تعريفه للنصيف ذكر ابن منظور أنه ثوب تتجلى به المرأة فوق ثيابها كلها وسمي نصيفا لأنه نُصِفَ بين الناس وبينها فحجز أبصارهم¹ عنها ويبدو أن المرأة كانت ترتديه قبل الإسلام، مما يفسر قول النابغة :

سقط النصيف ولم تُرد إسقاطه فتناولته واتقتنا باليد²

لكن لا نعتقد أن حجب المرأة كان بطريقة مُفرطة³ وبغاية المنع المطلق لاختلاطها بالرجل في ذلك العهد، هذا غير صحيح لأن مصادرنا تُشير إلى وجود مؤانسة بين الرجل والمرأة في نهاية العصر الجاهلي وقبل ظهور الإسلام وحتى بدايته مما يفسر رد فعله بمنع ذلك، ويقول الجاحظ أنه لم يكن بين رجال العرب ونسائها حجاب، ولا كانوا يرضون مع سقوط الحجاب بنظرة الفلانة ولا لحظة الخلسة، دون أن يجتمعوا على الحديث والمسامرة ويُسمى المولع بذلك من الرجال الزير المشتق من الزيارة وكل ذلك بأعين الأولياء وحضور الأزواج⁴، وإن المنع لأكبر دليل على وجود الممنوع الذي يُفسر قول الرسول : ولكن عليهن أن لا يوطئن فراشكم أحدا تكرهونه فإن فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرح⁵، مما يؤكد أن هذا التصرف معتاد عليه ولا يعده العرب ريبة آنذاك ولا يرون به بأسا، فلما نزلت آية الحجاب⁶ وقع نهيمهم عن ذلك⁷ يبقى أن نتساءل عن مدى التزام المرأة المسلمة باحترام ما أمرها به القرآن ؟ وعن السبب الحقيقي لمنع اختلاط الرجل بالمرأة وتشدد رجال الفقه في ذلك ؟

إن الإجابة عن السؤال الأول تحمل ضمنا في طياتها الإجابة عن السؤال الثاني، ذلك أن مصادرنا أشارت إلى أن البعض من النساء العربيات وخاصة اللاتي ينتمين إلى الطبقة الاجتماعية الشريفة واصلن العيش على الطريقة القديمة، فكان البعض منهن يخرج ليلا للسمر في المسجد الحرام بالمدينة بدون رفقة رجل ولا من أجل الصلاة⁸ وكان يجري نفس الشيء بمكة⁹، كما تذكر مصادرنا أن نسوة من أهل الشرف

¹ نفس المصدر، ج 4، ص 21.

² نفس المصدر، نفس الصفحة.

³ يبدو أن اللباس الفضفاض والخمار كان رائجا في الأوساط النسائية في الشرق القديم (عند اليهود والنصارى)، وأن النسوة العربيات في مكة والمدينة كن يرتدينه عند ظهور الإسلام لكن بطريقة تجعل الرقبة والصدر مكشوفين : أنظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 466.

⁴ الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 2، ص 148-149 وذكر ابن منظور أن امرأة أعرابية قالت لبعلاها : "مُرِّي على الرجال الذين ينظرون إلي فأعجبهم وأروقهم ولا يعيوني من وراني، ولا تمرّ بي على النساء اللاتي ينظرنني فيعبنني حسدا وينقرن عن عيوب من مرّ بهن"، أنظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 193.

⁵ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 466.

⁶ سورة الأحزاب، الآية عدد 59.

⁷ أنظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 333.

⁸ أنظر : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 468.

⁹ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 1، ص 293.

بالمدينة كن يرسلن إلى عمر بن ربيعة ليوافيهن ليلا من مكة، فكان يأتيهن ويحدثهن إلى مطلع الفجر ومن بينهن سَكينة بنت الحسين بن علي بن أبي طالب التي قال فيها عمر :
قالت سَكينة والدموع ذوارف منها على الخدين والجلباب
ليت المغيري الذي لم أجـزه فيما أطال تصيدي وطلابي¹
ونلاحظ هنا أن ارتداء الجلباب لم يمنع سَكينة من محادثة عمر ولا يهمنها إن كان عمر بالغ في هذا الوصف للتغزل بها، أو حتى إن كانت كل القصة من نسج خياله، فالخيال ينبع من الحقيقة.

وفي نفس السياق تغزل الحارث بن خالد المخزومي بامرأة في موسم الحج شاهدا في جمرة العقبة وكانت جميلة وفي خدها خال فقال فيها :
ألا قل لذات الخال يا صاح في الخد تدوم إذا بانـت على أحسن العهد
ومنها علامات بمجرى وشاحها وأخرى تزين الجيد من موضع العقد²
وكان استأذنها في الحديث معها فأذنت له، فكان يأتيها يتحدث إليها حتى انقضت أيام الحج³.

إن هذه الأحداث التي يعود تاريخها للفترة الأموية نعتبرها استمرارا لما كان معهودا عليه في العهد الجاهلي، حيث كانت المرأة تتخذ أخدانا⁴، فجاء الإسلام بهدم هذه العادة التي كانت متفشية في المجتمع العربي عند ظهوره "محسسات غير مسافحات ولا متخذات أخدان"⁵.

ونعتبر حرص رجال الفقه خاصة بعد فترة الخلافة الراشدة على دعم واجب الطاعة في مؤسسة الزواج وفرض مراقبة مشددة على المرأة ومنع اختلاطها بالرجل، رد فعل على ما أشارت إليه مصادرنا من مظاهر "التحرر التي كانت متفشية في بعض الأوساط الاجتماعية الحضرية خاصة في العهدين الأموي⁶ والعباسي، والذي أثار ذعر الرجل ومخاوفه وحتى يتمكن هذا الأخير من السيطرة التامة على المرأة وطاعتها له ليضمن نقاوة النسب، التجأ إلى استخدام التشريع الإسلامي لفائدته بقراءة موجهة للغرض للنص القرآني والسنة، فتم تجسيد الطاعة بحق الرجل المطلق في التصرف في

¹ نفس المصدر، نفس الصفحة.

² نلاحظ وصفا لمفاتيح امرأة من المفروض أنها كانت مستورة من وراء الخمار المنصوص عليه في الشرع الإسلامي : أنظر أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 3، ص 230.

³ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁴ الخدن : الصديق والصاحب المحدث : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 42.

⁵ سورة النساء، الآية 25.

⁶ هذا يفسر بعض القرارات التي اتخذها عمر بن عبد العزيز بهدف منع اختلاط الجنسين : أنظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 5، ص 356.

جسد زوجته وفي ذاتها وليس من قبيل الصدفة تسميتها في اللغة العربية بالظعينة¹، فأصل الظعينة الجمل يظعن عليه²، فتحصل لدينا دائما نفس الصورة للمرأة "المركوبة" كما أرادها فقهاء الإسلام، مبررين موقفهم ذلك بوضعها "الدوني" بالنسبة للرجل والذي أشار إليه النص القرآني بمعنى مغايرا جسديا بالخصوص وللرجال عليهن درجة³ وليس الذكر كالأنثى⁴، كما سُميت المرأة سفيهة لضعف عقلها ولعدم قدرتها على سياسة مالها⁵ ونفسها⁶، مما يبرّر واجب الطاعة المفروض عليها تجاه الرجل بصفة عامة زوجا كان أو وليا لحمايتها وصيانتها، فالنساء كما قال عمر بن الخطاب : لَحْمٌ عَلَى وَضْعٍ إِلَّا مَا دُبَّ عَنْهُ⁷.

ومن بين الوظائف الاجتماعية المعهودة لمؤسسة الزواج في المنظور الديني الإسلامي، هو مواصلة الدور الذي كان موكولا لوليها والمتمثل في حمايتها وصيانة شرفها وعرضها والدّود عنه.

¹ ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الثاني، ص 298.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 253.

³ سورة البقرة، الآية 228.

⁴ سورة آل عمران، الآية 36.

⁵ ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 288.

⁶ نفس المصدر، ج 15، ص 330.

⁷ الوضغ الخشبة أو البارية التي يوضع عليه اللحم لجماعة الحي عند نحرهم ليعير يقتسمونه : نفس المصدر، نفس الصفحة.

الفصل الثالث

أطراف الزواج العربي واستراتيجياته

1- أطراف الزواج¹

* مؤسسة تحريم نكاح المحارم²

يقول كلود ليفي ستروس كل ما هو ليس ممنوع مسموح به³ وتنطلق مؤسسة الزواج كمؤسسة تنظيمية في جميع المجتمعات البشرية من قاعدة إنسانية عامة وقديمة تتمثل في تحريم أو منع نكاح المحارم⁴، الذي اعتبره كلود ليفي ستروس أساس أنسنة الإنسان وتميزه عن الحيوان بتحكمه في غرائزه الطبيعية وارتقائه إلى مستوى التنظيم والثقافة بإقامة مؤسسة الزواج والتبادل الزوجي⁵ وعلى قدر ما يُمثل تحريم نكاح المحارم قاعدة إنسانية قديمة تمنع الرجل من الزواج من أطراف معينة كالأم خصوصاً والأخت والبنات⁶ فإنه يفترض في الآن نفسه واجب تسليمهن إلى غيره من الرجال، ومن هنا اقترن هذا القانون الإنساني والثقافي بقاعدة أساسية وهي التبادل الزوجي⁷.

وبين كلود ليفي ستروس في مختلف مراحل دراسته المذكورة أن تحريم نكاح المحارم مؤسسة قديمة تستمد جذورها حسب اعتقاد أميل دوركهايم مما كان يثيره الدم بصفة عامة في المجتمعات الإنسانية البدائية من خوف ورهبة بسبب مماهاة الفرد

¹ سوف تكون مقاربتنا لهذه الأطراف من جانب أحادي بالخصوص لطبيعة الأخبار الواردة في المصادر.

² في ما يخص الجذور التاريخية لهذه المؤسسة ودوامها يمكن مراجعة :

R. Fox, *Anthropologie de la parenté, une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Paris 1972, p. 56-77.

³ "Tout ce qui n'est pas défendu est permis" : C. Lévi Strauss, *les Structures élémentaires de la Parenté*, p. 56.

⁴ المحرم ذات الرحم في القرابة أي لا يحل تزويجها... يُقال هو ذو رحم منها إذا لم يحل له نكاحها... ذو المحرم : "من لا يحل له نكاحها من الأقارب كالأب والابن والعم ومن يجري مجراهم" : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 139.

⁵ C. Lévi Strauss, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, p. 14.

⁶ وتشترك في ذلك جميع الحضارات الإنسانية تقريباً في كل زمان ومكان.

⁷ نفس المرجع، ص 552 :

"La Prohibition de l'Inceste est moins une règle qui interdit d'épouser mère, sœur ou fille, qu'une règle qui oblige à donner mère, sœur ou fille à autrui".

كعنصر من عناصر المجموعة بطوطمها الخاص¹ وبين روبرتسن سميث في كتابه حول القرابة والزواج في الجزيرة العربية في العهد القديم²، أن الطوطمية التي ربطها بمعتقدات المجتمعات السامية القديمة، تفترض وجود علاقة جوهريّة طبيعية أو مكتسبة بين الإنسان والحيوان أو النبات الذي يمثل طوطمه أو طوطم المجموعة³.

وإن التعمق في هذه المسألة لا نعتبره من مشمولات هذه الدراسة وهو بعيد كل البعد عن إطارها الزمني، ذلك أن عرب القرن السادس ميلادي لم يكونوا طوطميين رغم وجود بعض الشواهد التي قد تفيد أن العرب كانوا كغيرهم من الشعوب القديمة في الماضي البعيد والغابر طوطميين؛ وتتمثل هذه الشواهد في أسماء الحيوانات التي كانوا يتسمون بها كثعلب وثعلبة ووائل وفهد وأسد وعنزة ولنا عودة لهذه المسألة.

وما قصدناه من طرح موضوع الطوطمية هو إبراز علاقتها القديمة بمؤسسة تحريم نكاح المحارم، التي استعمل العرب للتدليل عليها مصطلحات خاصة نذكر من بينها الرهق الذي عرفه ابن منظور⁴ بغشيان⁵ المحارم من شرب الخمر بهم ونحوه، واعتبره من قبيل السفه⁶، لأن العاقل لا يقترب مثل هذه الأعمال إلا إذا كان تحت تأثير مسكر أو غيره وفي هذا السياق أنشد للنمر بن تولب :

لقيم بن لقمان من أخته وكان ابن أخت له وابنما
عشية حمق فاستحضنت إليه، فجامعها مظلماً⁷

وهي نفس الحيلة التي استعملتها إبتنا لوط للحمل من أبيهما، فأنجبت الكبرى معب وولدت الصغرى بن عمي⁸.

ويبدو من خلال ما تمدنا به مصادرنا من أخبار وروايات أن العرب الجاهلين كانوا حريصين كل الحرص على عدم اختراق قانون تحريم نكاح المحارم ومن كان يفعل ذلك حتى على وجه الخطأ يلحق بنفسه العار ويتعرض لسلطة السنة الشعراء، مما يجعله أحياناً يُخَيَّر الانتحار، وذكر ابن حبيب أن أحد العرب وهو البرج بن مسهر الطائي قام باغتصاب أخته ذات ليلة وكان شارباً فلما أدرك فعله فرّ إلى الشام

¹ نفس المرجع، ص 24 بخصوص تاريخ الطوطمية راجع :

E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* ; p 124 – 131.

² W. Robertson Smith, *Kinship and marriage in early Arabia*

³ أنظر: Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* p. 12

وانظر : الباب الثالث من هذا العمل.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 345.

⁵ الغشيان : إتيان الرجل المرأة ومجامعتها : أنظر نفس المصدر، ج 10، ص 77.

⁶ السفه : نقيض الحلم، وأصله الخفة والحركة وقيل : الجهل... أنظر نفس المصدر، ج 6، ص 287.

⁷ وحمق الرجل إذا شرب الخمر، انظر : نفس المصدر، ج 3، ص 330.

⁸ G. Tillon, *le Harem et les cousins*, p. 76.

إلا أن أحد الشعراء هجاه على ذلك فشرب الخمر صرفا حتى مات¹.
 إن شكل تحريم نكاح المحارم قاعدة هامة في تاريخ الإنسان، وخطوة أساسية ارتقى بواسطتها من مرحلة الطبيعة إلى مستوى الثقافة والتنظيم²، فإن قائمة الممنوع نكاحهم تختلف من حضارة بشرية إلى أخرى، ومن فترة زمنية إلى غيرها من ذلك أن المحارم بالنسبة لأبناء نوح هم الأم وزوجة الأب حتى بعد وفاته وزوجة رجل آخر والأخت من الأم ورجل آخر اللواط والحيوان³، أما المحارم بالنسبة لليهود فهم الأم والأخت من الأم ومن الأب، وزوجة الأب وأم الزوجة وبنت زوجة الابن وبنت البنت وأخت الأب وأخت الأم وزوجة أخ الأب⁴ وزوجة الأخ وبنت الزوجة وابنة ابن الزوجة وابنة بنت الزوجة وامرأة وابنتها وامرأة وأختها والمقصود بالنسبة للحالتين الأخيرتين الجمع بينهما⁵ وقام التلمود بإضافات ثانوية وعددها اثنا عشرة⁶ وأورد ابن حبيب من جهته قائمة المحارم في الفترة الجاهلية قائلا : "وكانت العرب لا تتكح البنات ولا الأمهات ولا الأخوات ولا الخالات ولا العمات⁷، وضبط الإسلام بدوره في سورة النساء⁸ قائمة المحارم ؛ إلا أن إباحته الزواج من بنات العم والعمة وبنات الخال والخالة⁹، يشكل دليلا

¹ ابن حبيب، المحبر، ص 471.

² C. Lévi Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 14.

³ راجع :

F. Heymann, "L'obligation de mariage dans un degré rapproché, Modèles bibliques et halakhiques", in *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales au tour de la méditerranée*, Sociales Paris 1994, p. 100.

⁴ يبدو من خلال سفر التكوين أنه وجد في فترة الأباء (Patriarches d'Israël) تميزا واضحا بين الأخت من الأب والأخت من الأم وتعتبر الأولى كزوجة ممكنة وقال إبراهيم بخصوص زوجته سارة : "إنها أختي حقيقة وهي ابنة أبي وليست ابنة أُمي وإنها أصبحت زوجتي" : سفر التكوين، 12 - 20 وانظر :

G. Tillon, *Le Harem et le cousin*, p. 75-78.

⁵ راجع سفر اللاوي، 18 : مرجع مذكور في مقال F. Heymann : المشار إليه أعلاه، على صفحة 103 (الحاشية عدد 20) ، مع العلم أن الإسلام حرم ذلك أيضا : أنظر سورة النساء الآية 23 وهذا يفيد أن العرب كانوا كاسلافهم، (جمع يعقوب بين ليا وأختها راحيل : انظر الطبري، تاريخ الطبري، ج 1، ص 318 - 320)، يجمعون بين المرأة وأختها، فجمع قسي، وهو تقيف بن منبه، أمة وزينب بنتي عمرو بن الظرب في نكاح واحد، وجمع "أبو أحيحة" سعيد بن العاص بن أمية بين صفية وهند بنتي المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم... انظر : ابن حبيب، المحبر، ص 327 .

⁶ نذكر من بينها : أم الأم وأم الأب وزوجة أب الأب وزوجة أب الأم وزوجة ابن الابن وزوجة ابن البنت، أم أم الأم... راجع :

F. Heymann, "L'obligation de mariage dans un degré rapproché, Modèles bibliques et halakhiques", in *Epouser au plus proche*. Paris 1994, p. 103-104.

⁷ المحبر، ص 235،

⁸ أنظر الآيات 22 و23 و24 من السورة المذكورة، ويمكن الرجوع أيضا إلى ابن حبيب، نفس المصدر، ص 172-

173 وإلى Art Nikah, in *EI*, TVIII, p. 28.

⁹ سورة الأحزاب، الآية 50.

في حد ذاته على أن هذه الأطراف كانت محرمة قبل مجيئه فهل أراد بإحلالها تجاوز المسيحية، لأن النصارى لا يتزوجون المرأة إلا إذا كان بينها وبين الرجل سبعة أجدادا فصاعدا¹؟ إن هذه مسألة أنثروبولوجية تحتاج الدرس، والبحث فيها هام وجدير بنا على الأقل طرحها. ويسمح الإسلام للمحارم مخالطة المرأة في فضائها الخاص أي عندما تكون بدون حجاب².

* نكاح الأيامي

يحث الإسلام على نكاح الأيامي وفي القرآن "وأنكحوا الأيامي منكم³ ونستنتج من خلال مختلف التفاسير الواردة في لسان العرب لابن منظور بخصوص عبارة الأيم، أنها تخص الذكور والإناث الذين لا أزواج لهم، ويقول ابن سيده : الأيم هي التي لا زوج لها بكرا كانت أم ثيبا مطلقة أو متوفى عنها زوجها ومن الرجال الذي لا امرأة له⁴.

ويسمح العرف العربي للرجل غير الأيم بأن يتزوج في حين لا يسمح بذلك للمرأة ؛ وحاول الإسلام ضبط وتقنين ظاهرة تعدد الزوجات التي كانت متفشية في المجتمع العربي عند ظهور الدين الجديد، وذلك بتحديد عدد النساء المسموح بجمعهن بأربعة فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة⁵ وذكرت مصادرنا أمثلة عديدة لرجال اضطروا بعد نزول هذه الآية على التفريط في البعض من زوجاتهم والاكتفاء بأربعة فقط⁶، في حين لا تسمح الثقافة العربية والإسلامية للمرأة بالزواج بأكثر من زوج واحد في نفس الوقت، فيجب عليها أن تكون دائما أيما عند عقد النكاح، في حين يُجيز لها العرف العربي بعد ترمّل أو طلاق، أن تتزوج من جديد وأن تعيد الكرة ثانية وثلاثة ورابعة أو حتى أكثر⁷ وللإشارة إلى ذلك

¹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 479.

² سورة النور، الآية 31 وانظر أيضا: M. H. Ben Kheira, L'Amour de la loi, p. 61-69.

³ سورة النور، الآية 32.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 289 : مادة "أيم".

⁵ سورة النساء، الآية 3، ويبرز في سياق النص القرآني موقف الإسلام الواضح من هذه المسألة وتفضيله الإكتفاء بـ زوجة واحدة "وإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة"، كما أن طبيعة الشعور البشري لا يسمح للإنسان بأن يكون عادلا في المحبة. "ما جعل الله لرجل من قلوبين في جوفه" سورة الأحزاب، الآية 4.

⁶ ابن حبيب، المحبر، ص 357.

⁷ كانت حفصة بنت عمران بن إبراهيم بن محمد بن طلحة بن عبيد الله تسمى ذات الأزواج وكانت تزوجت ست مرات : انظر البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 132.

استعمل ابن سعد في طبقته عبارة وخلف عليها¹.

ويقال للمرأة التي تزوجت مرارا أنها كريمة المناكح، وحدث ابن سعد عن الواقدي أن معاوية سأل أبا جهم بن حذيفة أين سني من سنك ؟ فأجابه والله إني لأذكر دخول أمك على زوجها ، فقال أي أزواجها فوالله أن كانت لكريمة المناكح².

وتقول العرب تأيمت المرأة إذا كان لها زوجا فمات عنها وهي تصلح للأزواج لأن فيها سُورة من شباب³ وفي الحديث امرأة أمت من زوجها ذات منصب وجمال⁴ ويبدو أن المرأة التي كانت تنوي الزواج بعد وفاة زوجها تندبه جالسة وتلك التي لا تريد أن تتزوج بعده تندبه قائمة⁵ فيقال أنها تبطلت⁶ ولم يكن للمطلقة في الفترة الجاهلية عدة⁷ وتمكث المتوفى عنها زوجها حولا كاملا بدون زواج⁸ وحددت الشريعة الإسلامية فترة العدة للمطلقة بثلاثة أشهر والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء⁹، وللمتوفى عنها زوجها بأربعة أشهر وعشر أيام والذين يتوفون منكم ويدرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا¹⁰، هذا مع استثناءات¹¹.

¹ خلف فلان على فلانة خلافة نزوجها بعد زوج : ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 192 وانظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 417. وجعلت هذه العبارة البعض من الباحثين المستشرقين يفترضون إمكانية وجود بقايا عادة قديمة كانت رائج في الزمان الغابر في جنوب شبه الجزيرة العربية تمثلت في حق المرأة في الجمع بين عدد من الأزواج في نفس الوقت (Polyandrie) وتبقى هذه الفكرة غير مثبتة علميا ومحل نقاش أكاديمي هام ومثّر، راجع بعض الدراسات مثل:

J. Chelhod, "Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe", L'Homme, vol V, N° 3-4, 1965, p. 130-133.

² البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 485.

³ ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 290.

⁴ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁵ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 11، ص 125.

⁶ التبطل ترك النكاح والزهد فيه والانقطاع عنه. وأصل التبطل القطع : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 311 - 312 : وفي الحديث : "لا رهبانية ولا تبطل في الإسلام"، وإن كان هذا الحديث موجه في الأصل للرجال ولا للنساء : نفس المصدر، ص 312 .

⁷ بخصوص العدة فيبدو أن الغرض الرئيسي منها هو استبراء المرأة من الحمل للمحافظة على صحة النسب، ولم يكن للمطلقة عدة في العهد الجاهلي ونزلت آية العدة للطلاق لأول مرة، (وهي الآية عدد 228 من سورة البقرة)، لما طلقت أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية في عهد الرسول : أنظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 255 - 256.

⁸ كانت المرأة في الجاهلية إذا توفي عنها زوجها دخلت حفشا (بيتا ضيقا وذليلا) ولبست شر ثيابها ولم تمس طيبا ولا شيئا حتى تمر بها سنة، أنظر ابن كثير : تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 270.

⁹ سورة البقرة، الآية 228، تُسمى العرب الحيض قرأ وتسمى الطهر قرأ وتسمى الطهر والحيض قرأ : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 80 - 81.

¹⁰ سورة البقرة، الآية 234.

¹¹ كعدة الحامل فإنها تنتهي بوضع حملها : "وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن" سورة الطلاق، الآية 4 وانظر أيضا ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 381 - 383 .

ويمكن أن تُخطب الأرملة أثناء فترة عدتها، فكان خالد بن سعيد يرسل إلى أم الحكيم بنت الحارث في عدتها وكان يُنافس للظفر بها يزيد بن أبي سفيان¹ في حين يقول النص القرآني لا تواعدوهن سرا² ومن بين التفاسير الواردة بخصوص هذه الآية³، أنه يُمنع على الرجل أن يصف نفسه للمرأة في عدتها⁴، أو أن يتزوجها في العدة سرا⁵ وفي القرآن أيضا ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ أجله⁶.

وتختلف الحالات التي أوردتها مصادرنا فهناك نسوة يرغبن في الزواج مباشرة بعد انقضاء فترة العدة⁷ أو بعدها بمدة⁸ وقد تُكره المرأة بعد ترمّلها أو طلاقها على الزواج وعادة ما يكون طالب الزواج في هذه الحالة مُتنفذا ومن أصحاب السلطة، ونذكر على سبيل المثال ما تعرضت إليه فاطمة بنت الحسين بن علي بن أبي طالب من تهديدات من قبل الضحاك بن قيس الذي استعمله يزيد بن عبد الملك على المدينة، وكان رغب في الزواج منها بعد تأيمها، فرفضت فقال لها والله لنن لم تفعلني لأجلدن أكبر ولدك في الخمر يعني عبد الله بن الحسن⁹ وتشير مصادرنا إلى أن عادة الزواج من الأياشي كانت رائجة في الأوساط القرشية، وخاصة عند الأياشي الشريفات في المجتمع العربي آنذاك، إما بالنسب أو نتيجة زواجهن في السابق من الأشراف¹⁰.

ومن بين الشخصيات التي اهتمت بذكرها كتب الأنساب والطبقات نذكر بنات بعض الخلفاء الراشدين وخاصة بنات علي بن أبي طالب، وبنات الصحابة وبنات بعض القادة العسكريين الذين لعبوا دورا رئيسيا في عمليات الفتح الإسلامي إلى آخره¹¹ وفي هذا قال معاوية ابن أبي سفيان : "غلبنا عبد الرحمان عن أيامي قریش وكان يعني عبد

¹ كانت تحب عكرمة بن أبي جهل وقُتِلَ عنها بأجنادين : راجع ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 98.

² سورة البقرة، الآية 225.

³ أنظر : ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 271 - 272.

⁴ أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 236.

⁵ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 272.

⁶ سورة البقرة، الآية 271 وتفسيرها منع العقد بالنكاح حتى تنقضي العدة : أنظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 272.

⁷ نفس المصدر، ص 269 - 270.

⁸ قد تتفرغ الأرملة خلال هذه المدة لرعاية أطفالها الصغار وخاصة إذا كانوا رُضّعا، فلما توفي زوج أم سليم بنت ملحان (المعروفة بالغميصاء) وهي من بني عدي بن النجار قالت : "لا جرم لا أفطم أنسا حتى يدع الثدي حيا ولا أتزوج حتى يأمرني أنس، فيقول قد قضت الذي عليها..." : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 465 - 468.

⁹ أنظر نفس المصدر، ص 474.

¹⁰ كان الرجال العرب يتكالبون على هذا الصنف من النساء. فهل كان رغبة منهم في الحصول على المزيد من الشرف الاجتماعي بالخلافة عليهن ؟ أم هل يمكن اعتبار هذه العادة من باب احترام وتقديس واجب التأثر الاجتماعي في إطار فكرة التبادل (l'échange) المتجذرة في تقاليد العرب القدامى ؟ فتكون الخلافة على زوجة أحد الأشراف والتكفل برعايتها بمثابة أداء واجب اجتماعي ؟

¹¹ أنظر : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 463 - 467.

الرحمان بن عبد الله بن أبي ربيعة ابن المغيرة وكان تزوج أم كلثوم بنت أبي بكر بعد طلحة وبنت الوليد بن عبد شمس بن المغيرة التي كانت عند عثمان¹ وذكرت مصادرنا وخاصة كتب الطبقات عدة حالات لنسوة عربيات تزوجن في الفترة التي نتناولها بالدرس أكثر من مرة واحدة وأورد ابن حبيب في كتابه المحبر قائمة مطولة تحمل أسماء من تزوج من النساء ثلاثة أزواجا فصاعدا² وبلغ عددهن ستة وسبعين امرأة من عشائر وقبائل عربية مختلفة مع أغلبية واضحة لقبيلة قريش وعشائرها وذكر ابن حبيب في صدارة قائمته مارية بنت الجعيد بن صبرة بن الدئل بن شن بن أفصى بن عبد القيس التي خلف عليها عشرة أزواج من عشائر وقبائل مختلفة من بني حنيفة ومن بني بكر من كنانة ومن بني سليم ومن بني عنزة ومن بني تميم³، وأورد ابن حبيب حالات أخرى لنسوة تزوجن عدة مرات في نفس العشيرة أو القبيلة وهو ما يعبر عليه بالزواج الإضوائي⁴.

ونختم هذا الموضوع بقصة طريفة تعود أحداثها إلى العهد العباسي، وردت في كتاب أنساب الأشراف للبلاذري، بخصوص عبد العزيز بن المطلب بن حنطب من بني مخزوم، وكان قاضيا على المدينة لأمير المؤمنين أبي جعفر المنصور، أنه تزوج امرأة قد تزوجها قبله أربعة فلما مرض قالت له من لي بعدك يا سيدي ؟ فأجابها السادس الشقي⁵.

¹ أنظر : البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 188.

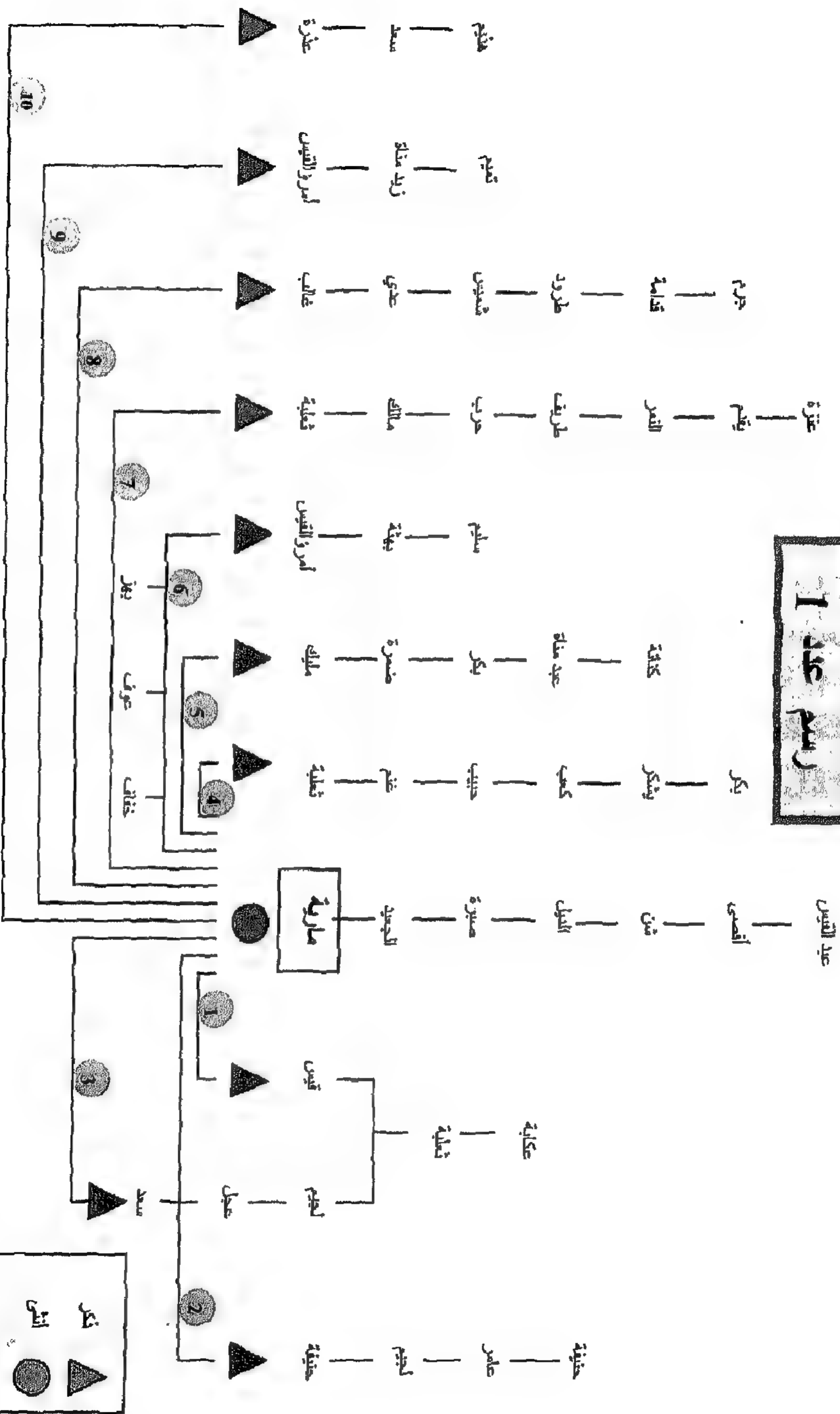
² المحبر، ص 435 - 455.

³ أنظر الرسوم المرافقة لهذا العرض.

⁴ وهو زواج بين أفراد ينتمون إلى نفس المجموعة ويقابله من حيث المعنى مصطلح الزواج الاغترابي. أنظر : ص.

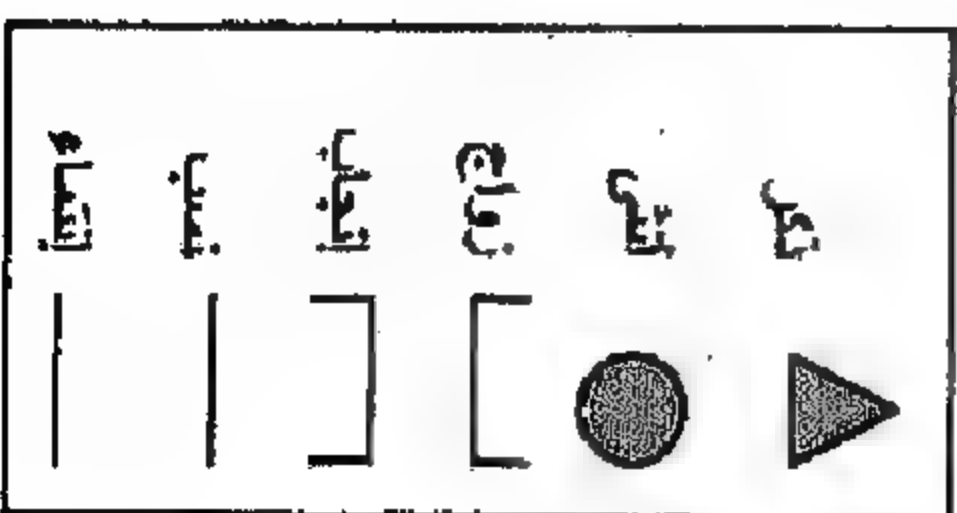
⁵ البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 228.

رسم عدد 1

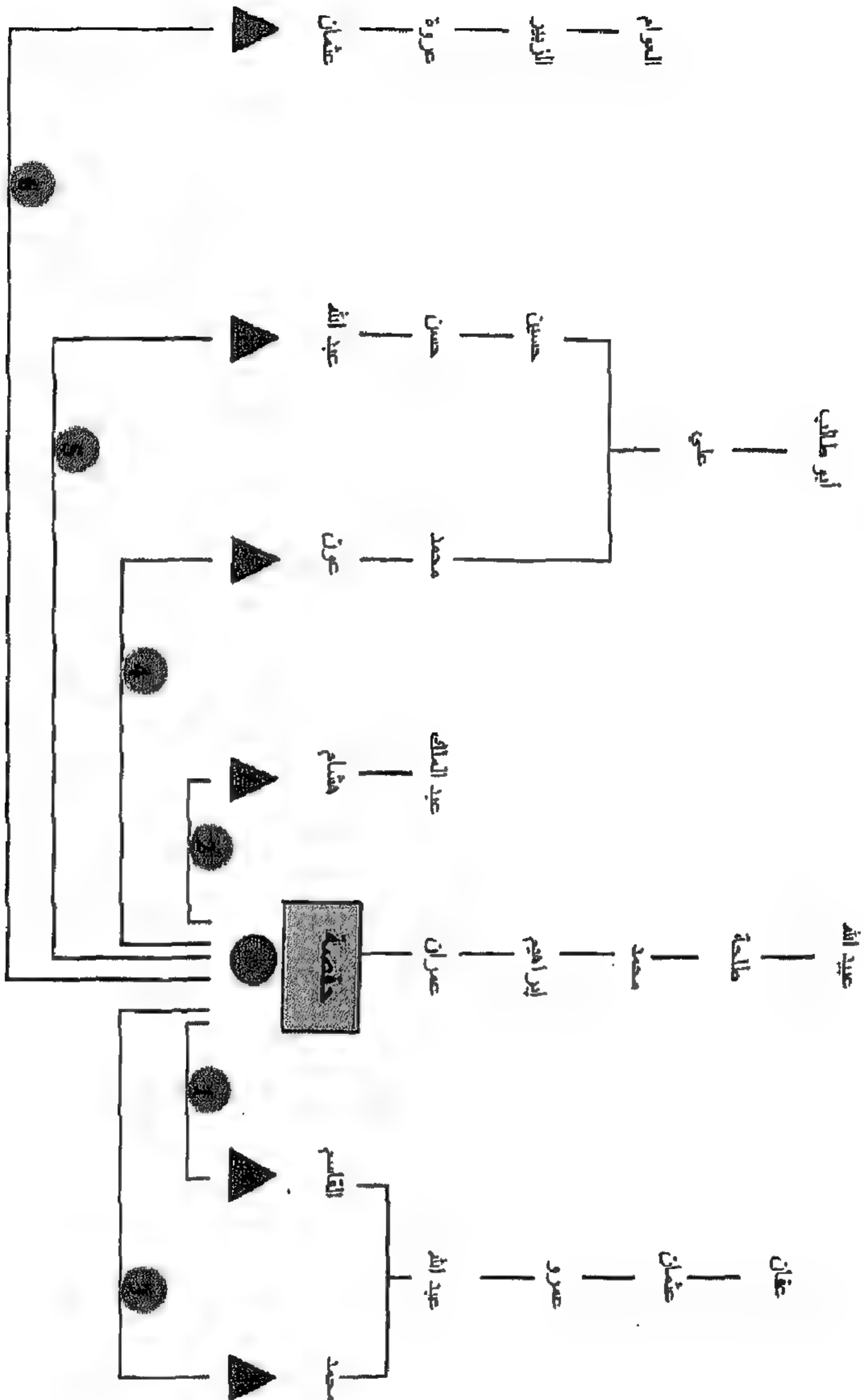


المصدر: ابن حبيب ، المحرر ، ص 435 - 436

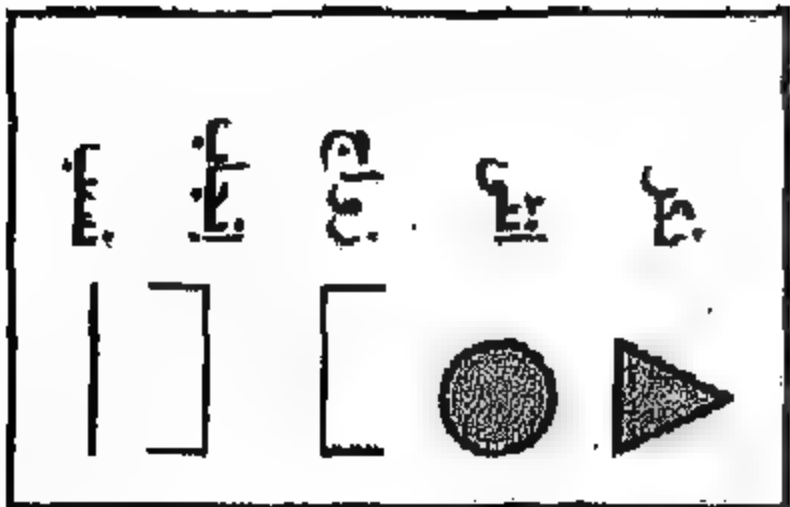
2 19 2



رسم عدد 3

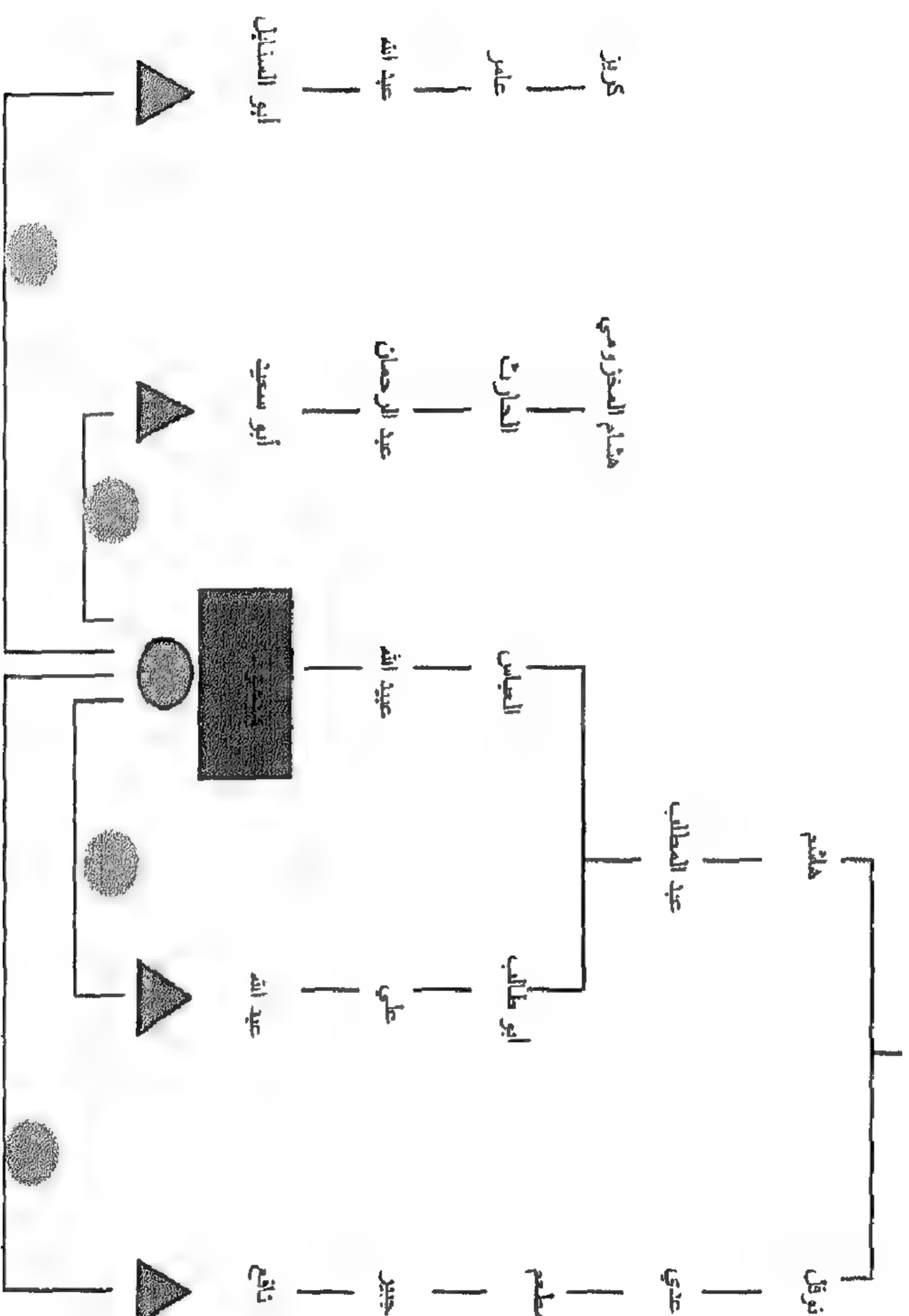


المصدر: ابن حبيب، المحيّر، ص 484

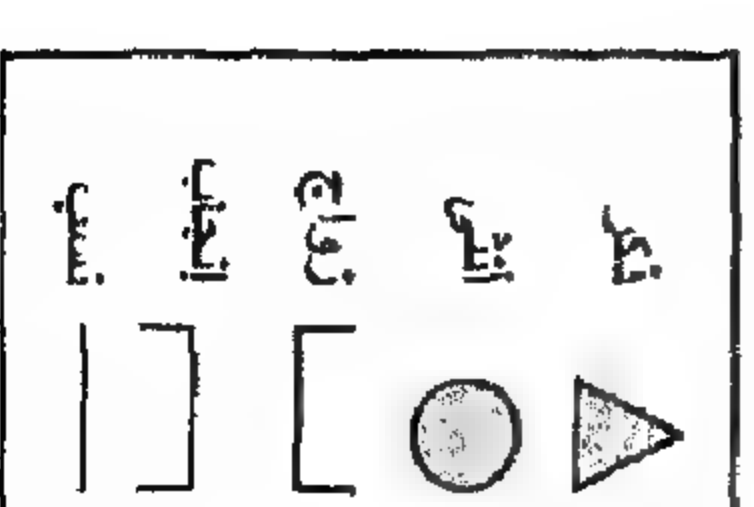


453

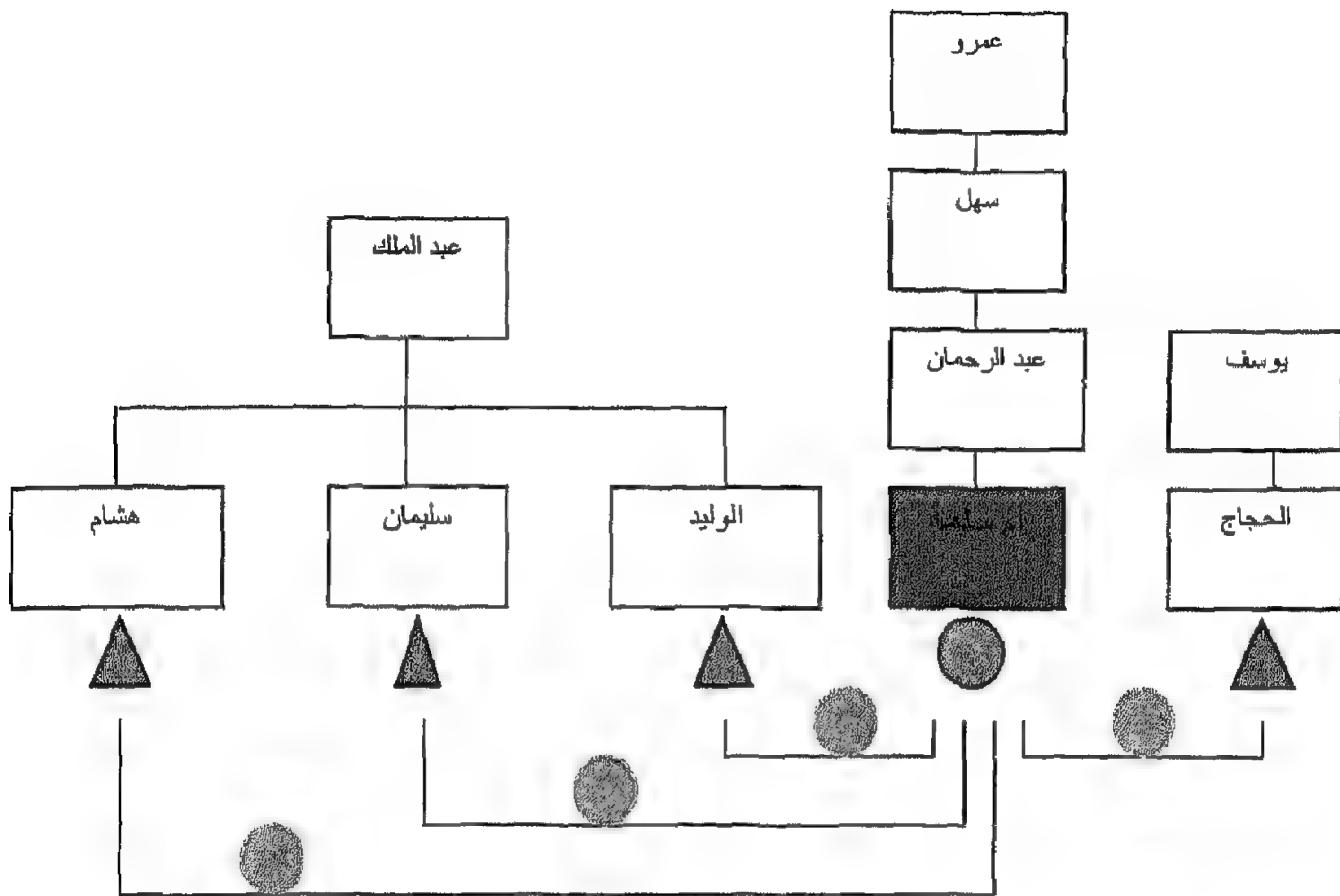
عبد المظفر



المصدر: ابن حبيب، المختصر، ص 441

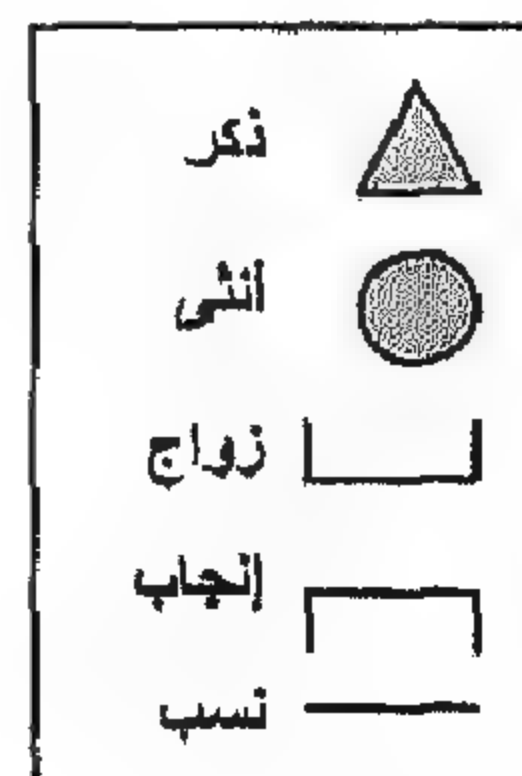


رسم عدد 5

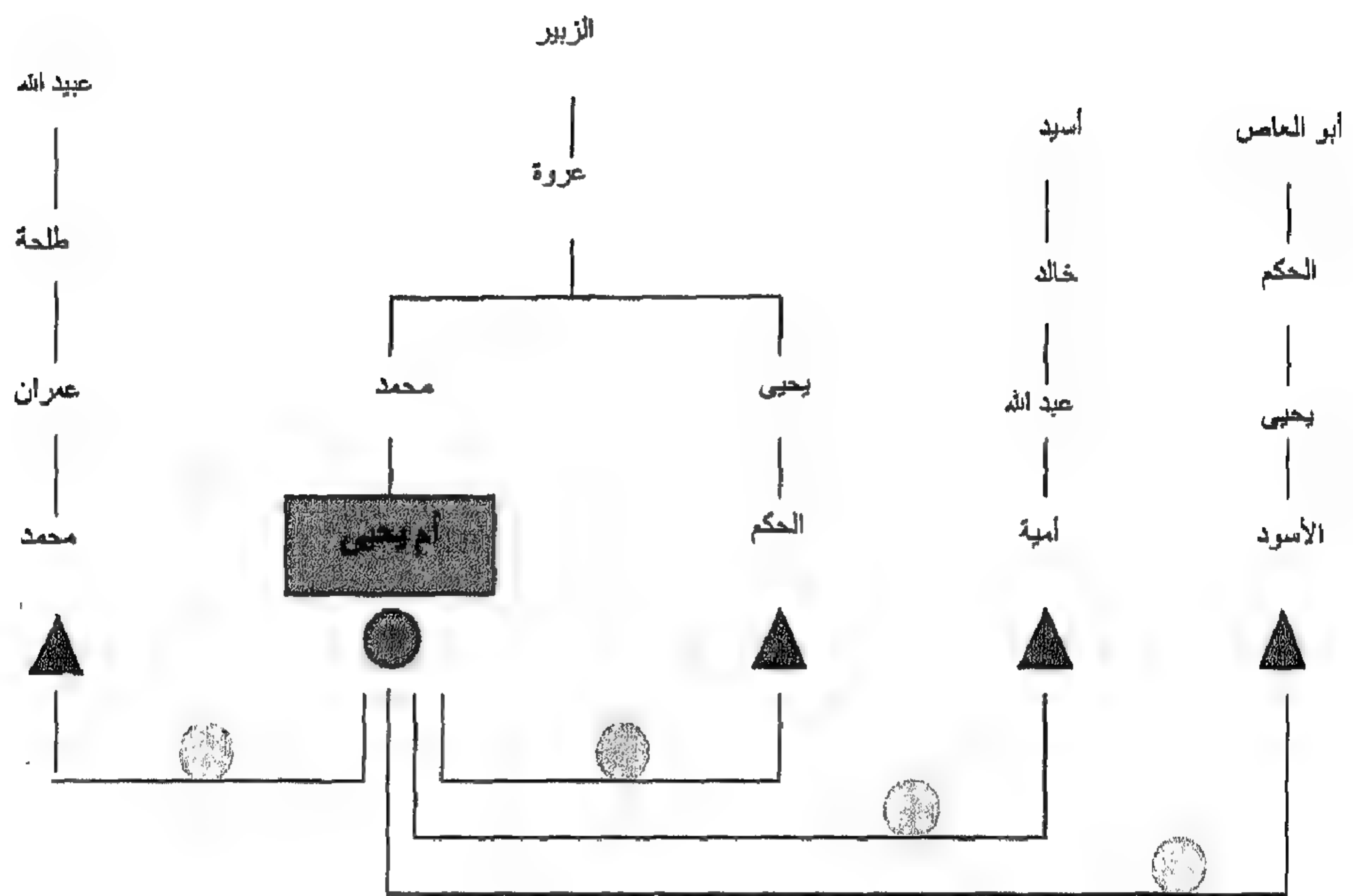


* نزل عنها الحجاج للوليد بن عبد الملك لما طلب منه ذلك وكان قال له:
 "إن النساء شقائق شقا، وإن أم سلمة بنت عبد الرحمان تقبت تقبا"
 :ابن حبيب، المحبر، ص 447

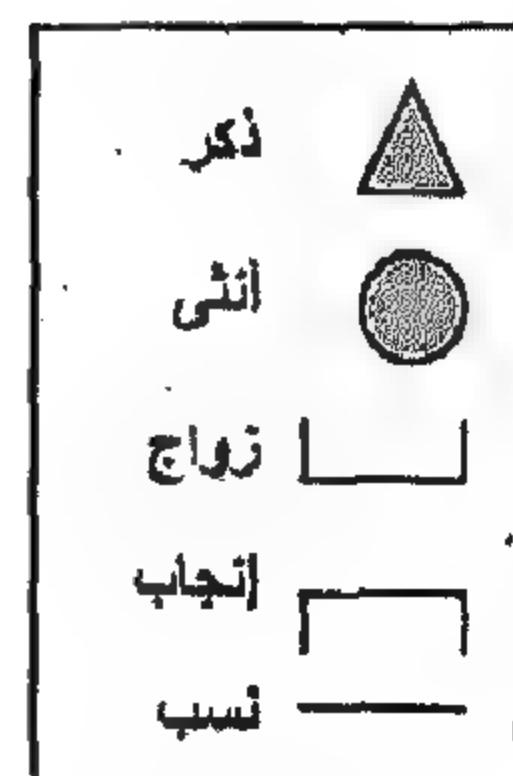
المصدر: ابن حبيب، المخبر، ص 449 - 450



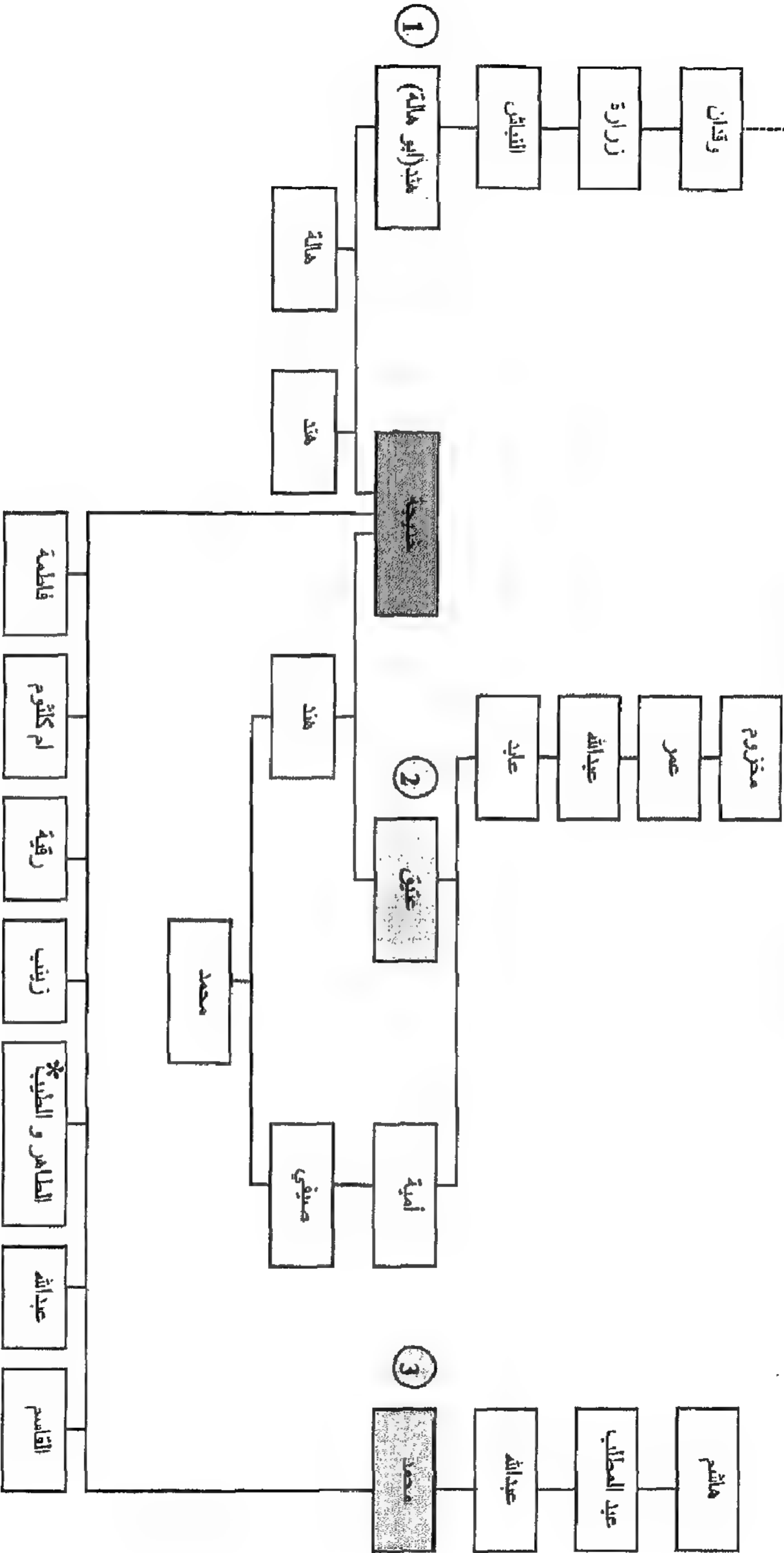
رسم عدد 6



المصدر: ابن حبيب، المخبر، ص 451 - 452 .



أزواج خديجة



المصدر: ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج 8 ، ص 14 - 15

* إسم واحد لأنه ولد بعد نزول الوحي على الرسول:
الكلي ، جبهة النسب ، ص 30

* تفضيل الزواج بالبكر

وإلى جانب التهافت على الأيامى وخصوصا على ذلك الصنف الخاص ممن ذكرنا آنفا، أولت الثقافة العربية تفضيلا خاصا للبكر¹ فكان يُقال البكر كالذرة تطحنها وتعجنها وتخبزها والثيب عَجالة راكب ثَمْرٌ وسويق²، كما قال أحد الشعراء :
لا تنكحن الدهر، ما عشت، أيما مجربة، قد ملّ منها، وملت³
وشبهه امرؤ القيس واصفا مشهد صيد، إناث قطيع من الظبا أو البقر أو غيره من الحيوانات بحسن تبختر العذارى في مشيتهن :

فعن لنا سرباً كان نعاجه عذارى دوار في ملاء مُذيل⁴

وسألت عائشة الرسول فقالت له لو أنك نزلت بعدوتين احدهما لم تُرع والأخرى قد رُعيت أيهما كنت ترعى؟ قال التي لم تُرع ، فقالت فأننا لست كأحد من نساءك، كل امرأة من نساءك كانت عند رجل غيري⁵، فالرسول بعد فترة طويلة قضائها مع زوجة واحدة وهي خديجة بنت خويلد وكان خلف عليها بعد زواجها من رجلين قبله⁶، لم يتزوج إلا بامرأة واحدة بكرا وهي عائشة، فكان يقول عليكم بالأبكار من النساء فإنهن أطيب أفواها وأنتق أرحاما وارضى باليسير⁷ كما روي عن عمر بن الخطاب أنه قال أيضا : "عليكم بالأبكار الشواب فإنهن أطيب أفواها وأنتق أرحاما"⁸.

ويبدو تروق العربي إلى المرأة البكر من خلال الأوصاف التي وضعها القرآن لحوريات الجنة⁹ إنا أنشأنهن إنشاء فجعلناهن أبكارا غربا وأنثرا¹⁰ ودائما لإسعاد الرجل المسلم وحتى ينال ذروة متعته الجنسية، وعد الله معشر المسلمين بحوريات لم يطمئنهن إنس قبلهم ولا جان¹¹، فالثقافة العربية ميزت البكر عن الثيب

¹ البكر : الجارية التي لم تفتض، والبكر من النساء التي لم يقربها رجل، وبكر كل شيء أوله : ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 471.

² عَجالة أي طعام المسافرين، أنظر : ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 8.

³ أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 290.

⁴ أنظر : الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 71.

⁵ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 80.

⁶ أنظر الرسم ص 108 : أزواج خديجة.

⁷ أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 35.

⁸ الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 2، ص 103.

⁹ أنظر : F. Ait Sabbah, *La femme dans l'inconscient musulman*, p. 152-167.

¹⁰ سورة الواقعة، الآيات 35 و36 و37.

¹¹ سورة الرحمن، الآية 56. وفي الحديث في صفة الجنة : "إن الرجل ليفضي في الغداة الواحدة إلى مائة عذراء" : ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 107. وانظر أيضا عبد الوهاب بوحدية، الجنسية في الإسلام، ص 227.

سانحات¹ ثيبات وأبكار² وفرقت بين الزواج كمجرد عقد والدخول بالمرأة ووطنها، فلما نزلت آية تبت يد أبي لهب³ قال أبو لهب لإبنه عتيبة، وكان تزوج أم كلثوم بنت الرسول رأسي من رأسك حرام إن لم تطلق ابنته، ففارقها ولم يكن دخل بها، فلما توفيت رقية بنت الرسول خلف عليها عثمان بن عفان وكانت بكرًا⁴.

ويبدو أنه كان للعرب طرقهم الخاصة في استبراء المرأة لئلا تنظر أبكر⁵ هي أم غير ذلك، وكان ذلك ببيضة العقر⁶ التي اختلف فيها، فهناك من قال إنها أول بيضة تبيضها الدجاجة لأنها تعقرها وقيل هي آخر بيضة تبيضها إذا هرمت، وقيل هي بيضة الديك يبيضها مرة واحدة في السنة أو في عمره تُختبرُ بها عذرية الجارية⁷ وتسمى هذه العملية العقر⁸، وفسر البعض من العرب القدامى من أصحاب الفكر النير ذهاب عذرة المرأة في بعض الحالات بأسباب أخرى غير الواقعة الجنسية، ومن ذلك حديث إبراهيم النخعي في الرجل يقول : "إنه لم يجد إمرأته عذراء، قال لا شيء عليه لأن العذرة قد تذهبها الحيضة والثوبة وطول التعنيس⁹ وبخصوص هذا الجانب كان العرب كغيرهم يحبون الزواج من صغيرات السن.

* السِّل

أما بخصوص مقياس السن في اختيار أطراف الزواج في التقاليد الاجتماعية العربية القديمة، فإن مصادرنا لا تشير إلى وجود سن محددة للزواج وما يُمكن استخلاصه من خلال الأخبار الواردة فيها هو أن البناء يُمكن أن يتم بداية من سن البلوغ¹⁰ وهذا أم طبيعي من الناحية الفيزيولوجية على الأقل، فالرسول تزوج عائشة بنت أبي بكر وهي ابنة ست سنوات ودخل بها¹¹ وهي ابنة تسع سنوات¹²، وعن عائشة نفسها

¹ سانشات : صائمات : ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 452.

² سورة التحريم، الآية 5.

³ سورة المسد، الآية 1.

⁴ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 35 - 38.

⁵ أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 312 - 315.

⁶ نفس المصدر، ص 315، وهذا أمر صعب ذلك أن بيضة الديك كانت تضرب لكل شيء لا يستطيع مسه رخاوة وضعفاً.

⁷ نفس المصدر، ص 312.

⁸ نفس المصدر، ج 9، ص 107.

⁹ أورد ابن سعد في كتابه الطبقات الكبرى، ج 8، ص 440 خبراً بخصوص الفارعة بنت أسعد بن زرارة بن عدس، وهي من بني مالك ابن النجار أنها "لما بلغت" خطبها نبيط بن جابر وهو أيضاً من بني مالك ابن النجار فزوجها إياه الرسول.

¹⁰ أي بنى بها.

نفسها أنها قالت : "لا تُدخِلُ المرأة على زوجها في أقل من عشر سنين، وتعتبر هذه الحالة خاصة في حد ذاتها، لكنها جائزة في ذلك المجتمع وفي تلك الفترة²، حيث كانت المرأة تهرم في سن مبكرة من عمرها، فتصبح عند سن الأربعين تقريبا لا ولد فيها³ وسأل رجل الرسول عن امرأة أراد نكاحها فقال له وبقدر أي النساء هي ؟ فقال قد رأت القتير⁴ فقال له : "دعها⁵، وقال الشاعر :

لا تنكحن عجوزا أو مطلقة ولا يسوقتها في حبلك القدر

وقال :

وإن أتوك وقالوا إنها نَصَفٌ فإن أطيب نصفها الذي غَبَرَا⁶

أما بالنسبة للرجل فإنه يتزوج أيضا بعد سن البلوغ⁷ وذلك بين سن الستة عشر والعشرين سنة من عمره⁸، لكن هناك من العرب من كان يزوج ابنه صغيرا في حدود سن الرابعة عشر لأجل النسل ويُقال أنه التبا ابنه⁹ ويقال في النوادر بنو فلان لا يلتبنون فتاهم ولا يتعبرون شيخهم ومعنى ذلك أنهم لا يزوجون الغلام صغيرا ولا الشيخ كبيرا طلبا للنسل¹⁰ فكلا الأمرين غير مرغوب فيه عند العرب القدامى.

وبخصوص التناسب من حيث السن بين الزوجين فليس هناك أيضا في المصادر ما يثبت وجود قاعدة عامة متبعة، لكن تشير أغلب الحالات التي تعرضنا إليها

¹ ونقرأ في إحدى الروايات الواردة في كتاب ابن سعد : "ملك رسول الله عقدة عائشة وهي ابنة ست سنين وجمعها وهي ابنة تسع سنين" : الطبقات الكبرى، ج 8، ص 61.

² ذكر ابن سعد في نفس المصدر، ص 463 أن عمر بن الخطاب تزوج أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب وهي جارية صغيرة لم تبلغ، كذلك أورد ابن حبيب في كتابه المحبر، ص 173 خبرا مفاده أن الزبير بن العوام كان في مجلس فبشر بجارية ولدت له، فقال له قدامه : "زوجنيها" فزوجه إياها، فقليل له : أتزوج صبية صغيرة ؟ فقال : "إن مت فأحق من ورثتي وإن عشت فإنها بنت الزبير". ولا يهمننا هنا سبب تزوجه بها فلنا عودة لهذا الموضوع بالذات، وما يهمننا أكثر هو تزوج الأب لابنته وهي صبية لا تدرك !

³ أي لم تعد تحيض وهو علامة عن الكبر، حتى أن بعض النسوة كن يجحدن ذلك على أزواجهن ويغتسلن ليظهرن، هن يحضن، انظر البلاذري : انساب الأشراف، ج 10، ص 149.

⁴ القتير : الشيب وقيل هو أول ما يظهر منه.

⁵ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁶ انظر البلاذري : انساب الأشراف، ج 10، ص 364.

⁷ بخصوص علامات البلوغ وسنه بالنسبة للغلام، يمكن الرجوع إلى تفسير الآية عدد 6 من سورة النساء في ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 428 - 429، حيث نلاحظ تطابقا بين ما هو وارد في التفسير والمصادر الأخرى.

⁸ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 6، ص 417 : كان بين محمد بن عبد الرحمن بن أبي الزناد وبين أبيه في السن سبعة عشرة سنة.

⁹ ويقال للمرأة أو الصبية التي تتزوج قبل أن تبلغ أنها اهتجنت : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 43 - 44.

¹⁰ نفس المصدر، ج 12، ص 215.

إلى أن المرأة كانت في العادة تتزوج من هو أسن منها¹، وقد يكون فارق السن بينها وبين زوجها كبيرا جدا، حتى أن أحدهم وهو عبد الله بن عامر بن كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس وكان تزوج من هند بنت معاوية بن أبي سفيان أثناء فترة ولايته، أدرك يوما لما التقى وجهه ووجه زوجته في المرأة وكانت تمشط شعره شبابها وجمالها، ورأى شبيهه وشيخوخته فقال لها : الحقي بأهلك وأبيك وطلقها ليترك لها فرصة الزواج ممن يُناسبها من ناحية السن² وكان للعرب القدامى على ما يبدو تقاليدهم الخاصة في ذلك أو على الأقل توصياتهم، إذ قال أحدهم وهو قيس بن عاصم ما هَمَمْتُ بآمة ولا ندمت إلا لمة³ ويقول ابن منظور تزوّج فلانَ لَمَتَهُ مِنَ النِّسَاءِ أي مثله⁴، وأراد بذلك قدر سنّه وهذا نستنتجه في سياق التفسير والأخبار التي أوردها صاحب لسان العرب في تعريفه بهذا المصطلح ومن ذلك أنه ذكر رواية مفادها أن رجلا تزوّج جارية شابة زمن عمر بن الخطاب ففركته⁵ وقتلته، فلما بلغ ذلك عمر قال يا أيها الناس ليتزوج كل رجل منكم لَمَتَهُ مِنَ النِّسَاءِ ولتنكح المرأة لَمَتَهَا مِنَ الرِّجَالِ⁶، وأراد بذلك أنه لا يصح أن يتزوج رجل كبير في السن حَدَثَةً ينقل عليها تزوجه.

ودائما بخصوص السنّ، كان العرب لا يُحبون تزويج البنت الصغرى قبل الكبرى، وهي عادة قديمة ومتجذرة في التاريخ السامي، إذ تقول الرواية أن لبان قال لابن أخته يعقوب ومتى رأيت الناس يُزوجون الصغرى قبل الكبرى؟⁷، وذلك لما لأمه على تزويجه ابنته الكبرى ليّا عوّض أختها الصغرى راحيل التي كان يهواها، والتي لاستحلالها، عمل لفائدة خاله طيلة سبع سنوات.

* نكاح الولود

ومن بين الأسباب التي يمكن أن نفسر به تفضيل العرب الزواج من البكر والفتاة الشابة بصفة عامة الرغبة في الإنجاب، التي نعتبرها هدفا من أهم الأهداف التي

¹ راجع ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 91.

² انظر البلاذري : أنساب الأشراف، ج 9، ص 359.

ويمكن الإشارة -وإن كانت الحالة خاصة وتهم الرسول بصفة شخصية- إلى فارق السن الذي كان بينه وبين زوجته عائشة بنت أبي بكر الصديق.

³ انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 336.

⁴ نفس المصدر، ج 1، ص 318.

⁵ فركت المرأة زوجها أبغضته : نفس المصدر، ج 10، ص 250.

⁶ نفس المصدر، ج 1، ص 318.

⁷ الطبري، تاريخ الطبري، ج 12، ص 336.

ترمي إليها مؤسسة الزواج لا فقط في الثقافة العربية بل في جميع الثقافات البشرية وذلك منذ القديم، واعتبار المرأة على حد تعبير عبد الوهاب بوحديبة رأس مال بيولوجي يجب استغلاله¹.

وجاء في المعنى نفسه وعلى لسان عثمان بن عفان "حاجتي في النساء الولد²، وهو ما قاله أيضا الخليفة عمر بن الخطاب³، ونحن نعتبر ذلك تواصل واستمرارا لفكر قديم ومتجذر في المجتمع الجاهلي وهو تمجيد العدد، ذلك أن القبائل العربية كانت تفتخر بكثرة عدد أفرادها ونقرأ في القرآن الهاكم التكاثر، حتى زرتم المقابر⁴، وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد⁵، إلى درجة جعلت العرب القدامى يزورون المقابر ويعدون أمواتهم بينهم⁶ وكان الزواج من أهم سبل التكاثر لإنجاب أكثر ما يمكن من الأولاد، ويمكن أن يكون هذا من بين أسباب ظاهرة تعدد الزوجات.

وتمجد الثقافة العربية المرأة المنجبة⁷ والرجل المنجب أيضا⁸، فسمي الحارث أخو حجر بن عمرو أكل المرار الولادة لكثرة ولده⁹ وفي المقابل يُسمي المجتمع العربي الرجل الذي لا ولد له الأبت¹⁰ أو "بيضة العقر"¹¹ وكان محل سخرية وعار كبير كما تشير إلى ذلك مصادرنا ومنها أن الفرزدق كان محل سخرية إمرأته التي عبرته بأنه لا ولد له فقال :

وقالت أراه واحدا لا أخاله يُورثه فسي الوارثين الأبعد¹²

¹ يمكن الإشارة إلى فكرة المرأة - الرحم في جميع الثقافات الإنسانية منذ القديم وهي فكرة ثرية ومثمرة.
A. Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, p. 112.

² أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 1، ص 299.

³ البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 343.

⁴ سورة التكاثر، الآية 1.

⁵ سورة الحديد، الآية عدد 20.

⁶ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 548.

⁷ أورد ابن حبيب قائمة في "المنجبات من النساء" ولم تكن العرب تعد منجبة لها أقل من ثلاث بنين أشراف : انظر المحبر، ص 455 - 463 : نلاحظ هنا أن العرب كانوا لا يولون أهمية لكم فحسب بل وكذلك للنوع !

⁸ تشير على سبيل المثال إلى ما ذكره الزبير بن جراح ولد الحكم بن العاص وأن عددهم بلغ أحدا وعشرون رجلا ونسوة، انظر : كتاب نسب قريش، ج 5، ص 159 ويمكن الرجوع أيضا إلى ابن حبيب، المحبر، ص 379 - 381.

⁹ ابن سعد، الكتب الكبري، ج 5، ص 13.

¹⁰ من البتر وهو الاستئصال والقطع ونحوه، والأبتر الذي لا عقب له وبه فسر قول الله تعالى : "إن شأنك هو الأبتر..." انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 309 - 310.

¹¹ نفس المصدر، ج 9، ص 315.

¹² نلاحظ حرصا على الإنجاب للتوريث.

لعلك يوما أن تريني كأنما بنّي حوالِيّ الأسود الحوارد
 فإنّ تمّينا قبل أن يلد الحصى أقام زمانا وهو في الناس واحد¹
 ولا يكتمل شرف الفرد وسط مجتمعه إلا بإنجاب الولد في إطار مؤسسة
 الزواج²، كما لا تذكر سلاسل الأنساب إلا الأشخاص الذين أنجبوا أولادا كذلك يمنح
 الإنجاب قيمة للمرأة وسط مجتمعتها ونذكر على سبيل المثال ما ورد في بعض المصادر
 الكلاسيكية عند تعريفها ببعض النسوة العربيات الشهيرات مثل فاختة بنت قرظة بن عبد
 عمر بن نوفل بن عبد مناف، كإضافة بكونها ولدت لمعاوية بن أبي سفيان³.
 وقد تلجأ المرأة التي لا تنجب وهي العاقر أو المرأة المقلات⁴ إلى توخي
 أساليب السحر والشعوذة لكي تلد، كان تعلق خرزة⁵ كما تعلق أم الصبي على ابنها ما
 دام طفلا التمام أو الخرز تعوّذه من العين⁶، أو أن تطأ المقلات رجلا كريما قُتل غدرا
 ليعيش ولدها⁷.

ولا تعطي العرب قيمة لعدد الولد فحسب بل وكذلك لنسبهم من جهة الأم،
 وتقدم مصادرنا أمثلة عديدة لأشخاص غلب عليهم نسب أمهاتهم نذكر من بينهم على
 سبيل المثال عبد الرحمان بن عبد الله بن عثمان الذي يقال له ابن أم الحكم وهي بنت
 أبي سفيان ابن حرب بن أمية⁸.

ونلاحظ حثا في الثقافة الإسلامية على استخارة الزوجة واختيارها من أهل
 بيت لهم صلاح لإنجاب أبناء صالحين وفي الحديث تخيروا لنطفكم⁹ أو لا تجعلوا
 نطفكم إلا في طهارة¹⁰، وقال عثمان بن أبي العاص الثقفي لبنيه يا بني إني قد أمجدتكم
 في أمهاتكم والناكح مغترس فليُنظر امرؤ حيث يضع غرسه، والعرق سوء قلما ينجب
 ولو بعد حين¹¹ وقال الرسول : إياكم وخضراء الدّمن يريد الجارية الحسناء في المنبت

¹ يلد الحصى كناية على كثرة ذريته وولد الفرزدق بعد ذلك ولده سبطة ولبطة وحبطة وغيرهم : أنظر ابن قتيبة،
 عيون الأخبار، ج 4، ص 120.

² أنظر : Jamous, *Honneurs et Baraka*, p. 66.

³ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 238 : أمها فاطمة بنت عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف...

⁴ نقرأ في التفسير المخصص لهذا اللفظ في معجم ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 273 : أن المقالات هي
 التي لا يعيش لها ولد أو التي تلد واحدا ثم لا تلد بعد ذلك.

⁵ نفس المصدر، ج 9، ص 32.

⁶ نفس المصدر، ص 325.

⁷ نفس المصدر، ج 11، ص 273.

⁸ أنظر : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 5، ص 519.

⁹ ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 127.

¹⁰ نفس المصدر، نفس الصفحة.

¹¹ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 32.

السوء¹، ولما أراد عبد العزيز بن مروان أن يتزوج أم عمر بن عبد العزيز قال لقيمه :
 "اجمع لي أربع مائة دينار من طيب مالي فإني أريد أن أتزوج إلى أهل بيت لهم
 صلاح² ونلاحظ بالتالي أن اختيار الزوجة الصالحة من بيت لهم صلاح من العادات
 العربية القديمة التي زادها الإسلام تثبيتها وثباتها، وهذا تؤكد العناية البالغة التي
 أولاها النسابة العرب للنسب من جهة الأم. ومن هذا كان حرص العرب القدامى على
 تحقيق التكافؤ الاجتماعي في مؤسسة الزواج.

* رواج الكف³

يقول ابن حبيب وكانوا يخطبون الكفى إلى الكفى، فإن كان أحدهما أشف⁴ من الآخر
 في الحساب أرغب له المهر وإن كان هجينا خطب إلى هجين فزوجه هجينة مثله⁵
 والكف في لغة العرب النظير والمساوي ومنه الكفاءة في الزواج وهو أن يكون الزوج
 مساويا للمرأة في حسابها⁶ ودينها ونسبها وبيتها وغير ذلك ويقال : فلان كفء فلانة إذا
 كان يصلح لها بعلا⁷.

وإنّ ما يُلفت انتباه الباحث وهو يتناول بالدرس كتب الطبقات والأنساب
 وغيرها من المصادر العربية القديمة، هو حرص المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي
 الأول على ضمان وتحقيق التكافؤ الاجتماعي في مؤسسة الزواج، حيث نلاحظ تصاهرا

¹ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 85.

² ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 5، ص 331.

³ الكفاءة في الزواج (Isogamie) من أبرز خصوصيات الزواج "العربي" حسب تعبير البعض في المختصين في
 هذا الموضوع ويمكن الرجوع إلى بعض الدراسات مثل :

P. Bonte, "Manière de dire ou manière de faire : Peut-on parler d'un mariage arabe ? in
 Epouser au plus proche, Inceste prohibition et stratégies matrimoniales autour de la
 Méditerranée, Paris 1994, p. 378-379.

E. Conte, "Alliance et Parenté élective en Arabie ancienne, éléments d'une problématique"
 L'Homme, Avril-Juin 1987, p. 122-124.

⁴ من الشف ويكون للزيادة والنقصان وأنشد :

ولا أعرفن ذا الشف يطلب شفّه بداويه منكم بالأديم المسلم

أراد : لا أعرفن وضعيا يتزوج إليكم ليشرق بكم، أنظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 153 - 154.

⁵ ابن حبيب، المحبر، ص 310. وبخصوص عبارة هجين : انظر نفس المصدر، ج 15، ص 42.

⁶ الحساب : الكرم والشرف في الفعل ويكونان في الرجل وإن لم يكن له آباء لهم شرف... ووقع التفريق بين الحساب
 والنسب :

ومن كان ذا نسب كريم، ولم يكن له حسب، كان اللئيم المذمما

فكان النسب عدد الآباء والأمهات إلى حيث انتهى. والحسب : الفعال، مثل الشجاعة والجود وحسن الخلق والوفاء...
 انظر : المصدر السابق، ج 3، ص 162 - 163.

⁷ نفس المصدر، ج 12، ص 12.

بين العشائر والسلالات العريقة المنتمة إلى الأرستقراطية العربية وخاصة في قبيلة قريش¹.

وبخصوص الكفاءة في الزواج، نصح قيس بن زهير معشر التمر بن قاسط، قبل رحيله عنهم، وكان تزوج وأقام فيهم، بأن لا يَرُدُّوا الأكفاء² عن النساء، فيحوِّجنَّ إلى البلاء وفي حالة عدم وجود الأكفاء يقول أن خير أزواجهن القبور³ وتبدو هذه النصيحة معبرة جدا عن مدى تجذر هذا السلوك في الثقافة العربية القديمة إلى درجة تفضيل موت البنت على تزويجها ممن هو دونها مكانة اجتماعية وشرفا. وكان يحدث في سنوات الضيق⁴ أن يزوّج الرجل الحسيب صاحب النسب الصريح ابنته إلى هجين كثر ماله ليكفيه مؤونتها، فينال الهجين بزواجه منها شرف مصاهرته لأهلها وتنعم هي بماله، غير أنها تورث ذوبها العار⁵. وقد يكون الأمر أكثر سوءا إذا كان النكاح لا في كفاء من حيث النسب ولا في غنى من حيث المال وقيل في هذا :

فأنكحها لا في كفاء ولا غنى زياد، أظل الله سعي زياد⁶

وكم يكون الظرف طريفا إذا كان الهجين نفسه هو الذي يعارض زواج ابنة الهجين من شريفة النسب، رغم موافقة وليها على ذلك وحدث هذا مع نصيب بن رباح، وكان مولى لعبد العزيز بن مروان⁷، لما خطب ابنا له بعد وفاة سيده الذي اعتقه، ابنة هذا الأخير من أخيه فأجابه إلى ذلك، فلما علم نصيب أقبل على عمّ الفتاة، وهو وليها قائلا له أزوجت ابني هذا من ابنة أخيك ؟ قال نعم فقال لعبيد سود خذوا برجل ابني هذا فجرّوه فاضربوه ضربا مبرحا ففعلوا وقال لأخي سيده لو لا أتى أكره أذاك لألحقك به ، ثم نظر إلى شاب من أشراف الحي فقال زوّج هذا ابنة أخيك وعليّ ما يصلحهما في مالي ففعل⁸.

¹ سبق لنا أن أشرنا إلى توفر معلومات كثيرة حول هذه القبيلة دون غيرها للأسباب المعروفة، مما يفسر سبب تركيزنا عليها أكثر من غيرها.

² بخصوص مفهوم الكفاءة عند الرجال في الثقافة العربية القديمة، يمكن الرجوع إلى ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 12 - 19.

³ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 67.

⁴ ابن قتيبة، عيون الأخبار، ص 14.

⁵ ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 26.

⁶ نفس المصدر، ج 12، ص 112.

⁷ كان شاعرا من شعراء الدولة الأموية وأصله عبدا لرجل من كنانة هو وأهل بيته : انظر أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 1، ص 258.

⁸ أبو الفرج الأصفهاني، نفس المصدر، ص 268.

هذا، رغم سعي الإسلام الدؤوب لتذليل الفوارق القائمة بين الشرائح الاجتماعية على أساس النسب وغيره، إذ لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى وفي السياق نفسه أعتق الرسول زيد بن حارثة وتبناه وخطب له ابنة عمته زينب بنت جحش¹ وكانت امرأة شريفة وجميلة فقالت يا رسول الله لا أرضاه لنفسي وأنا أيم قريش، قال فإني قد رضيت له، فتزوجها زيد².

ثم تأتي رواية زيارة الرسول بيت دعيه³ زيد يطلبه، وكيف قامت إليه زينب فُضلاً⁴ وإعراضه عنها ومغادرته البيت مُهمهما سبحانه الله العظيم، سبحانه مصرف القلوب وما يلي ذلك من أحداث تلت قرار زيد الانفصال عن زوجته واعتزالها، رغم محاولة الرسول منعه عن ذلك وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله⁵ ؛ وبعد انقضاء عدتها أمر الله نبيّه بالزواج منها فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكما⁶.

وتثير فينا هذه الرواية كباحثين متسلحين بالفكر النقدي، مجموعة من التساؤلات نستسمح لأنفسنا طرحها في هذا الإطار العلمي بكل موضوعية وبمناى تام عن مسألة العقيدة التي تظل مسألة شخصية وخاصة.

تقول الرواية أنّ الرسول ذهب إلى بيت زيد فرأى زينب بنت جحش فُضلاً وزينب هذه ابنة عمته كما هو معلوم وليست بالغريبة عليه ولا بدّ أنه كان شاهداً مكتشوفة قبل نزول آية الحجاب⁷ فبماذا يمكن إذا تفسير انتظار الرسول كل هذه المدة وبعد قراره تزويجها من زيد، الذي أعتقه وتبناه فكان بمثابة ابنه، لينصرف قلبه إليها ؟ وهل يليق مثل هذا التصرف بشخص الرسول وما تحلى به من رصانة واتزان وعقل وقدرة على التحكم في العواطف ؟ وهي خصال لا بدّ أن تكون ساعدته في تأسيس دين جديد ونواة دولة على أسس متينة.

فهل لا يكون أقرب إلى المنطق أنّ الرسول أراد من زواجه بزینب بنت جحش تدارك وضعية كان المسؤول الوحيد عن إحداثها، لما رضي لابنة عمته وابنة حليفهم⁸

¹ هي زينب بنت جحش بن رثاب بن يعمر بن صبرة بن مرة بن كبير بن غنم بن دودان بن أسد بن خزيمة وأمها أميمة بنت عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي : أنظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 101.

² نفس المصدر، نفس الصفحة.

³ الدعي المنسوب إلى غير أبيه وعشيرته : ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 363.

⁴ امرأة فضل في ثوب واحد، أنظر : نفس المصدر، ج 10، ص 282.

⁵ سورة الأحزاب، الآية 37.

⁶ نفس السورة، الآية نفسها.

⁷ وهي الآية عدد 53 من سورة الأحزاب، ونزلت بالتحديد صبيحة عرسه بها : أنظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 484 - 485.

⁸ أنظر : رسم : جدلية التحالف والتصاهر في المجتمع القرشي في العصر الجاهلي .

بدعيّه زيد زوجا لها¹؟ خاصة وأنّ قریش كانت لا تزوج موالیها ولا ترضاها حتى لحلفائها²، ما عدی بعض الحالات الاستثنائية³.

والأقرب إلى الواقع أنّ أهم سبب⁴ في زواج الرسول من زينب وإن كان جانب الإعجاب والعاطفة واردا وموجودا هو جبر خاطر ابنة عمته وإرضاء كامل جماعة بني جحش بإعادة الاعتبار الاجتماعي لابنتهم وتمتعها بحقها في الزواج بمن يليق بها مكانة وشرفا وقرابة، فيكون الرسول وهو ابن البيئة الثقافية التي عاش فيها مارس بذلك عرفا اجتماعيا متجذرا في ثقافة عصره، يتمثل في زواج الكفى بالكفى وظل بذلك ملتزما بما عهد عليه من احترام العهود والمحافظة عليها، وخاصة تلك التي من شأنها أن تزيد في دعم الأمن الاجتماعي في بيئته وتثبت قواعد الدولة الناشئة وذلك لا يكون إلا بالحصول على المساندة الجماعية التي يظلّ قوامها احترام العادات والتقاليد المتجذرة في الذهنیات.

وظلّ العرب متشدّدين في حرصهم على ضمان التكافؤ الاجتماعي في مؤسسة الزواج سنوات طويلة بعد وفاة الرسول، رغم كل ما طرأ على الدولة الإسلامية من تطورات من جراء الفتوحات واختلاط الأجناس وحافظت الدولة الأموية على نفس القيم الاجتماعية والعادات الموروثة عن هذه الفترة التأسيسية.

ومع بداية تفشي ظاهرة الاقبال على الزواج من الموالی ومن الأعجمیات، ظلّ العنصر العربي بصفة عامة أفضل العناصر البشرية، بحكم ماضيه العريق وسيطرته على دواليب الحكم وبلوغه مرتبة الشرف الاجتماعي.

وارتأينا في هذا السياق عرض خبر أورده ابن قتيبة في مؤلفه عيون الأخبار، مفاده أنّ عبد الملك بن مروان خطب ابنة عقيل بن علفة⁵ وهي الجرباء، لأحد بنيه فقال له إن كنت لا بد فاعلا فجتبني هجنانك¹.

¹ رغم عدم رضائها به كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

² انظر الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا البحث.

³ نذكر من بينها زواج ياسر بن عامر بن مالك بن كنانة بن مذحج وكان قدم من اليمن وأقام في مكة وحالف بها أبا حذيفة بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، فزوجه أمة له يقال لها سمية بنت خباط التي ولدت له عمار فأعتقه أبو حذيفة... انظر الطبري، تاريخ الطبري، ج 11، ص 563. وانظر : رسم : نموذج لتعقد أسس القرابة في المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي الأول.

⁴ يبدو أيضا ومن سياق الآية عدد 37 من سورة الأحزاب، "لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا"، موقف الإسلام الواضح من مسألة التبني : "وما جعل أدعياءكم أبناءكم... ادعوهم لأبائهم هو أقسط عند الله...". : الآيتان 4 و5 من نفس السورة. كما كان النص القرآني واضحا وصريحا في آية التحريم : "وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم" سورة النساء، الآية 23.

⁵ هو عقيل بن علفة بن معاوية من بني مرة وهو من شعراء الدولة الأموية، كان شديد البذخ بنسبه لا يرى أن له كفنا، وهو في بيت شرف في قومه من كلا طرفيه، وكانت قریش ترغب في مصاهرته، تزوج إليه خافاؤها وأشرافها : انظر أخباره في كتاب أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 12، ص 450.

وبالتالي ظلّ المجتمع العربي في عهد دولة بني أمية يحمل تقريبا نفس النظرة الاحتقارية للهجين والهجناء، رغم انتشارهم بعدد كبير في الأوساط الاجتماعية العربية نتيجة تواصل حركة الفتوحات ولا يمكن تفسير ذلك إلا بالبطيء الشديد الذي تتغير على نسقه العقلية، حيث يظلّ الموروث الجماعي راسخا في اللاوعي، يتحين أدنى الفرص للبروز من جديد فينفض ما علق عليه من غبار الماضي ويظهر برمته كاملا وكان الزمان لم يمسه ولم يؤثر فيه.

ويبدو بصفة عامة ورغم تواصل النظرة الإحتقارية التي خصّ بها أصحاب النسب العربي الصريح الهجناء، أنه حدث بعض التغيير في العادات والممارسات في الفترات الموالية لعصر النبي، من ذلك أنّ علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب زوج ابنة له من مولاه واعتق جارية له وتزوجها، فكتب إليه عبد الملك بن مروان يُعيّره بذلك، فردّ عليه علي قد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة، قد اعتق رسول الله صلى الله عليه وسلم صفية بنت حيّي وتزوجها وأعتق زيد بن حارثة وزوجه ابنة عمته زينب بنت جحش² وفي الحقيقة فإن موقف الرسول من هذه المسألة ظل بصفة عامة مجاريا لما كان معمول به في مجتمعه، رغم محاولاته الدائبة لإحداث ما من شأنه أن يغيّر ويُحسّن من وضع الهجناء والموالي في المجتمع العربي آنذاك، لكسب أكثر عدد ممكن من الأنصار لدعوته، هذا على الأقل ما نستطيع استخلاصه ونحن نقرأ بين أسطر ما كتب في الحديث والسنة من أقوال وأخبار منسوبة إلى الرسول، منها مثلا أنه كان له عبدا اسمه أبو رافع وهبه له العباس بن عبد المطلب، فلما بُشّر النبي بإسلامه أعتق العبد، فهاجر إلى المدينة بعد بدر وأقام معه، فزوجه الرسول مولاته سلمى³ ونقرأ في حديث آخر أن الرسول أمر رجلا أن يُزوج ابنته من جُلَيْب⁴، فقال له حتى أُشاور أمّها فلما ذكره لها قالت حلقى، الجليبي ؟ إنّي، لا لعمرُ الله⁵ وقصدت بذلك أنه لا يصلح أن يكون زوجا لابنتها وإنما يصلح بأمة مثله استنقاصا واحتقارا له⁶.

وبصفة عامة أصبح الزواج في آل البيت، بيت رسول الله، هدفا ينشده كل مسلم خاصة وأنّ النبي قال : "كل نسب وسبب منقطع يوم القيامة إلا نسبي وسببي⁷

¹ ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 13.

² ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 5، ص 214.

³ انظر كامل الخبر في الطبري، تاريخ الطبري، ج 11، ص 531.

⁴ من الجلب وهو ما جبل القوم من غم أو سبي والجليب : الذي يجلب من بلد إلى غيره. وعبد جليب : انظر ابن

منظور، لسان العرب، ج 2، ص 314.

⁵ نفس المصدر، ج 1، ص 251 - 252.

⁶ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁷ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 463.

وذلك في مجتمع حريص كل الحرص على صراحة النسب¹ واستمراريته وبالتالي كان الزواج العربي في نهاية الفترة الجاهلية وبداية الإسلام مُنظماً في إطار استراتيجيات دقيقة وهادفة مما يُضفي عليه طابع المؤسسة.

2- استراتيجيات الزواج العربي في الفترة الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر

لا نعتقد أن الزواج كان عفويًا في المجتمع العربي في القرنين السادس والسابع ميلاديّ فهذا يتنافى حتى مع صيغته كمؤسسة لها قوانينها وأعرافها ونظمها الدقيقة وما استخلصناه من خلال قراءتنا لمختلف المصادر هو أن الزواج العربي كان سلوكاً استراتيجياً هادفاً، فرضته البيئة الطبيعية والظروف الأمنية، وثقافة العصر، وإته كان يجري في إطار نظامين رئيسيين هما: نظام الزواج الإضوائي ونظام الزواج الاغترابي.

* نظام الزواج الإضوائي

خلافًا لما يذهب إليه الظن فإن الزواج الإضوائي ليس تعريباً لمصطلح Endogamie بل هو مصطلح عربي الأصل عرفه العرب بالمعنى نفسه وأدلتنا على ذلك كثيرة نستمدّها من الحديث واللغة إغتربوا لا تُضنّوا أي تزوّجوا في البعاد لنلا تضوى أولادكم²، والضوى دقة العظم وقلة الجسم خلقة، وقيل الضوى الهزال³ وقال الشاعر: فتى لم تلده بنت عمّ قريبة فيضوى وقد يضوى رديء القرائب⁴

وإن حثّ الرسول المسلمين على الزواج من الغرائب لدليل قاطع على تفشي ظاهرة الزواج الإضوائي في المجتمع العربي في القرن السابع ميلادي، وهو زواج قديم ومتجذر في التاريخ السامي وتقول إحدى الروايات الواردة في سفر التكوين أن إبراهيم لما رأى ابنه اسحاق الذي أنجبته له سارة بلغ سنّ الزواج أرسل أحد خدمه ليبحث له عن زوجة من بين أدنى قرابته فوقع اختياره على ابنة أخيه الصغرى⁵ ومن خلال التاريخ السامي دائماً، نستشهد بقول قوم لوط لما جاءته رسل الله في شكل فتيان،

¹ انظر الباب الثاني من هذا العمل.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 103.

³ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁴ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁵ انظر : G. Tillon, *Le Harem et les cousins*, p.76-77.

فهرعوا إليه قائلين أو لم ننهك أن تضيف الرجال لقد علمت ما لنا في بناتك من حق¹. ويبدو أن الزواج الإضوائي كان رائجا في جميع الأوساط الاجتماعية في المنطقة السامية سواء كان ذلك عند البدو الذين استقرّوا بعد حياة الترحال في الهلال الخصيب، أو عند العرب الذين حافظوا على نظام عيشهم البدوي، وعند سكان الحواضر الذين ظلّوا رغم استقرارهم وتمدّنهم، يحثّون لحياة الماضي البعيد، ذلك أن نظام الزواج الإضوائي ضرورة اقتضتها حياة الترحال والتنقل الدائم بحثا عن موارد الرزق في بيئة صحراوية شحيحة وهو خير مثال لتكيف الإنسان مع محيطه الطبيعي الذي فرض عليه التنقل دائما في إطار المجموعة، وحتى تظلّ هذه الأخيرة متماسكة، كان يستحسن الزواج داخلها وبين أفرادها² ونضيف إلى هذا حالة انعدام الأمن على النفس والمال التي ميّزت الحياة في شبه الجزيرة العربية في الفترة الجاهلية بسبب تفشي ظاهرة الإغارة، التي يجيزها العرف العربي التقليدي ويعتبرها وسيلة من وسائل الارتزاق³، وكثرة الحروب والنزاعات بين القبائل لنفس الأسباب الاقتصادية المذكورة، فاعتُبر الزواج الإضوائي سمة من سمات المجتمعات البدوية الحربية⁴، وهو رأي ساهمت في تدعيمه مختلف الأبحاث والدراسات الميدانية التي أجريت على بعض مجتمعات البدو، الرّحل التي ظلت تعيش حتى اليوم في حالة انغلاق وانعزال تامّ عن العالم⁵.

ويتمثل نظام الزواج الإضوائي في الزواج بين الأقارب الذين تربط بينهم علاقات القرابة البيولوجية خاصة⁶، والذين يتعايشون على نفس الرقعة الجغرافية وينتمون إلى نفس المجموعة المنظمة وتختلف درجة القرابة البيولوجية الرابطة بين أطراف الزواج في هذا النظام من أبناء العمومة الدينية⁷، كأقصى حدّ مسموح به دون اختراق قانون منع نكاح المحارم، إلى الأقارب المنحدرين من نفس الجذّة المؤسّس

¹ الطبري، تاريخ الطبري، ج 1، ص 300.

² يمكن الرجوع إلى بعض الدراسات المعروفة مثل :

H. Chelhod, "Du nouveau à propos du Matriarcat Arabe", in ARABICA, T. XXVIII, Fasc 1, Fev 1981, p. 102.

³ أنظر الباب الثالث من هذا العمل.

⁴ "L'Homme, vol.," "Le Mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe" J. Chelhod, N°3-4, 1965, p. 136-137.

⁵ أنظر مثلا : M. Dupire, *Peuls Nomades*, p. 232-233.

⁶ تشير مصادرنا إلى حالات زواج عديدة بين أبناء القبيلة والأفراد الذين دخلوا فيها عن طريق العقود كالتحالف والجوار وحتى الولاء... ولا ندري إن يصح اعتبار هذا الصنف من الزواج اضوائيا أم اغترابيا ؟

⁷ دنية أو دنيا إذا كان ابن عمه/لها ويقال هذا في ابن الخال والخالة ويقال في ابن العمّة... ويقال أيضا هو ابن أخيه وأخته دنيا... أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 420.

للعشيرة، أو إلى الأفراد المنتمين لنفس القبيلة كمجموعة أوسع¹، وربما اعتبارها حدًا فاصلاً بين الزواج الإضوائي والزواج الاغتراقي كما أجمع على ذلك أغلب الباحثين في هذا الميدان، ويظلّ هذا إشكالا قائم الذات لصعوبة تحديد المفاهيم ووضعها في إطار زمني ومكاني مغاير.

الزّواج من بنت الصّم

عرف العرب القدامى كغيرهم من المجتمعات البشريّة القديمة هذا الصّنف من الزواج الذي أطلق عليه اسم الزواج العربي² خطأ، ومارسوه في إطار نظام الزواج الإضوائي خاصّة في فترات الحروب وانعدام الأمن والضيق وما كان يؤدّي إليه من انغلاق المجموعات على نفسها وانكماشها.

وبخصوص كلمة عمّ كمصطلح دالّ على نوع خاصّ من أنواع القرابة، فنحن نتساءل عن مدى دقة مجال استعماله في الفترة السّابقة للاسلام وعند ظهوره، فهل كان المقصود به أخو الأب كما أورد ذلك ابن منظور في تفسيره لهذا المصطلح³، أم هل كان يُطلق على كلّ عنصر من عناصر القرابة الذكوريّة العاصبة⁴، ونحن نرجّح صحة الرأي الثاني، وهذا إشكال أثاره روبرتسن سميث منذ بداية القرن الماضي⁴ وأعيدت إثارته لما له من أهميّة في دراسة موضوع القرابة في بيئة مغايرة وزمنيّة بعيدة، وحتى نؤكد أنّ المصطلحات، وإن ظلت حيّة ومستعملة مع تعاقب الأجيال والأزمنة، فإنّ معناها قد يتغيّر بسبب التطوّرات الطارئة على مختلف التراكيب الاجتماعيّة المبنية على القرابة هذا هامّ ويجب أخذه بعين الاعتبار في مختلف مراحل الدّراسة التي اخترنا أن تكون مستندة إلى ما ورد في المصادر من أخبار وروايات وقصص مختلفة حاولنا استنطاقها للغاية ومن بينها خبرا أورده الزبيري⁵ في إطار ذكره لولد عبد العزّي بن قصي، ويخصّ بالتحديد عبد الله بن السائب بن أبي حبيش بن المطلب بن أسد الذي

¹ انظر بخصوص إشكالية الفوارق بين المصطلحات الدالة على مختلف التنظيمات الاجتماعية، الجزء المخصص لذلك في الباب الثاني من هذا العمل .

² انظر :

E. Copet – Rougier, "Le Mariage arabe" une approche théorique, in *Epouser au plus proche, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, p. 453-461.

³ لسان العرب، ج 4، ص 420.

⁴ W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 71.

⁵ أنظر : أبو عبد الله المصعب الزبيري، كتاب نسب قريش، ج 6، ص 220 - 221.

زوّج ابنته فاطمة إلى عبد الله بن عمرو بن عثمان بن عفان فطلقها على منصتها¹، فاتجه أبوها إلى حلقة من قریش كانت جالسة في المسجد وخاطبها قائلاً إني زوّجت عبد الله بن عمرو من بنتي فاطمة فطلقها على منصتها وأنا أخاف أن يظنّ الناس أنّه رأى سوءاً، وأنتم عمومتها²؛ فقوموا حتّى تنظروا إليها فأجابه عبد الله بن الزبير قائلاً: اجلس، فجلس محمد بن الزبير إليه ثم خطبها على المصعب بن الزبير ومصعب جالس في الحلقة، فزوّجه إياها أبوها.

¹ المنصة ما تظهر عليه العروس لثرى، والماشطة هي التي تنص العروس فتقعدها على المنصة: ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 162.

² نحن الذين قمنا بتسطير هذا المصطلح.

وما يمكن ملاحظته من خلال هذا الجدول هو أنّ عبد الله ومحمد ومصعب الذين توجّه إليهم عبد الله بن السائب بالخطاب قائلاً لهم : أنتم عموميتها ليسوا بأعمامها لحاً على حسب تعبير ابن منظور، بل ينحدرون فقط من نفس الجدّ وهو أسد بن عبد العزّي¹ وتسمح لنا هذه القصّة بمعينة مجال استعمال مصطلح العمّ أو العمومة، وهي نموذجاً لزواج من النوع الاضوائي الذي تمّ بين طرفين ينتميان إلى نفس العشيرة بني أسد بعد أن فشلت محاولة أولى كانت ستتمّ بين طرفين من عشيرتي بني أسد وعبد شمس والتي يمكن أن نطلق عليها إمّا صفة الزواج الاضوائي إذا اعتبرنا الانتماء المشترك إلى نفس القبيلة قريش، أو الزواج الاغترابي إذا اعتبرنا أنّ العشيرة تشكل وحدة مستقلة قائمة الذات، وهذا أمر يحتاج بحثاً مدقّقاً في غياب امكانية العمل الميداني.

كما تكشف لنا هذه القصّة عن روح التآزر الرابطة بين أفراد المجموعة الواحدة، والتي يمكن اعتبارها من دلالات الشعور بالانتماء المشترك لنفس التركيبة الاجتماعية، إن صحّ التعبير أو العائلة الكبرى، وتقاسم الواجبات المفروضة على أفرادها، والتي نعدّ من بينها واجب المساهمة في دفع الدية².

وبخصوص بني الزبير فيبدو أنّ أغلبهم دأبوا على تزويج بناتهم من بني عمومته، مثل ما فعل عبد الله بن الزبير متمثلاً بقول الشاعر :

جعلت بناتي في موالى قصرة وما راعني ذو هيئة وجمال³

أمّا بالنسبة للزواج بين أبناء العمومة الدّنية فما أوردته مصادرنا من أخبار وروايات يجعلنا نستنتج أنّه كان ممكناً واختيارياً خاصّة بعد مجيء الإسلام⁴ ولم يكن له أيّ طابع إجباريّ في تلك الفترة على الأقلّ.

وتشير بعض الروايات أنّ الرّسول قبل نزول الوحي عليه، أراد الزواج من ابنة عمّه أمّ هانئ بنت أبي طالب فخير عمّه تزويجها إلى هبيرة بن أبي وهب المخزومي، فقال له الرّسول : يا عمّ أزوّجت هبيرة وتركتني؟ فأجابه : يا ابن أخي إنّنا قد صاهرنا إليهم والكريم يكافئ الكريم⁵، ونلاحظ أنّ أبا طالب اعتبر ابن أخيه طرفاً من

¹ يمكن اعتباره مؤسساً لمجموعة أو عشيرة بني أسد : انظر الباب الثاني من هذا العمل.

² انظر أيضاً الباب الثاني من هذا البحث.

³ البلاذري، أنساب الأشراف، ج 9، ص 452.

⁴ نعيد الإشارة إلى الآية من سورة الأحزاب التي تبيح الزواج من بني العم والعمة وبنات الخال والخالة... : "يا أيها النبي إنا أحلّلنا لك أزواجك التي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك..."

⁵ ابن حبيب، المحبر، ص 97 - 98، مثال لزواج "استراتيجي" مع طرف "كريم" على حد تعبير أبي طالب، وتنتمي جماعة بني مخزوم إلى الفئة النبيلة التي شرفت في قريش، واحتلت مكانة اجتماعية مرموقة فينال الذي يصاهرها شرفاً وعزّة.

أولياء ابنة عمّه وابنته، الذين تولوا الإشراف على عملية تزويجها من هبيرة المخزومي، فكان طرفا مسلما Donneur ولا متسلما¹ Preneur، فهل يمكن إعتبار هذا كدليل يدعم ما سبق وأن قلناه بخصوص إعتبار بنت العم وبنت العمّة وبنت الخال وبنت الخالة أطرافا محرّمة أو على الأقلّ مكروه تزوّجها في الفترة الجاهليّة، وربّما كان ذلك تأثرا بالمسيحيّة أو لأسباب أخرى كمخافة إنجاب أبناء ضاوين؟ وهذه مسألة يطول البحث فيها كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك.

ودائما من خلال قراءتنا للمصادر لاحظنا أنّ ظاهرة الزواج الإضوائي بين أبناء العمومة الدّنية كانت قليلة في أوساط قریش خاصة قبل الإسلام²، ورائجة بصفة أكثر في بعض جماعات الأنصار في الفترة الإسلاميّة، فعند ذكره لبعض نساء بني بياضة وبني زريق ابني عامر بن زريق من بني جشم بن الخزرج، أشار محمّد بن سعد في طبقاته الكبرى³ إلى تجدر نظام الزواج الإضوائي في هذه الأوساط، وبالتحديد الزواج بين أبناء وبنات العمومة، ويبدو أنّ ذلك كان من التقاليد الموروثة عند الأنصار التي يمكن ربطها بزمن البداوة وحياة الترحال وما كان يجري في فلكها من حروب ومعارك بين القبائل والعشائر وما انجرّ عنها من حالة انعدام الأمن على النفس والمتاع، فكان هذا يؤدّي إلى انغلاق المجموعات على نفسها وتأهبها إلى الرّحيل كلما دعت الحاجة إلى ذلك⁴، وتواصل انتهاز هذا السلوك في الأوساط التي يعود أصلها إلى البداوة كلّما شعرت بخطر خارجي يدهمها، حتّى وإن أصبحت تعيش حالة الاستقرار، التي لم تقضي تماما عن تلك النزاعات القبليّة التي ظلت تظهر من حين إلى آخر بين المجموعات المتجاورة بسبب عيون الماء أو المراعي والتي تواصلت من أجل السيطرة على الأراضي الخصبة أو السطو عليها⁵، وفي ما يلي بعض النّماذج من هذا النمط من

¹ انظر بالنسبة للفرق بين "Donneur" و "Preneur" :

Elisabeth Copet – Rougier, "Le Mariage arabe une approche théorique", in *Epouser au plus proche...*, p. 453-454 et p. 461.

وأصبح الرسول بعد تحليل الإسلام الزواج من بنت العم وبنت العمّة... بإمكانه أن يكون طرفا "متسلما" (Preneur) ، إذ يبدو أنه أراد تزوّجها فاعتذرت له بأبنائها : ابن حبيب، المحبر، ص 98، ومن الممكن أن يكون علي هو الذي حثّه على ذلك لما قال له : "لو تزوّجت أن هاتئ بنت أبي طالب فقد جعل الله لها قرابة فتكون صهرا أيضا" : ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج 6، ص 69.

² يقال للذي يولد من ابن عم وابنة عم المحض، وعلي بن أبي طالب محض يقال : إنه أول مولود ولد بين هاشميين، انظر : الزبير، *كتاب نسب قریش*، ج 1، ص 16-17.

³ الجزء الثامن، ص 385 - 393، وهو جزء مخصص للنساء.

⁴ راجع :

"Du nouveau à propos du "matriarcat arabe"", in *Arabica*, TXXVIII, Fasc. 1, Fév 1981, p. 102.

⁵ انظر :

الزواج الذي نعتبره خير شاهد على بطئ تغير البنى الذهنية للمجتمعات البشرية التي يستغرق تكوينها فترة طويلة من الزمن، وطبيعي أن لا تندثر بسرعة بمجرد تغير ظروفها المادية وتحسنها، فبقدر ما تطول فترة البناء تطول فترة السقوط والاندثار هذا مع بقاء بعض الرّواسب، ذلك أنّ حياة الاستقرار التي يكفي أن تتوقّر ظروفها لتحلّ بسرعة مدهشة، لا يمكنها القضاء بنفس السرعة على قيم البداوة وعلى كلّ البنى الذهنية التي تستند إليها.

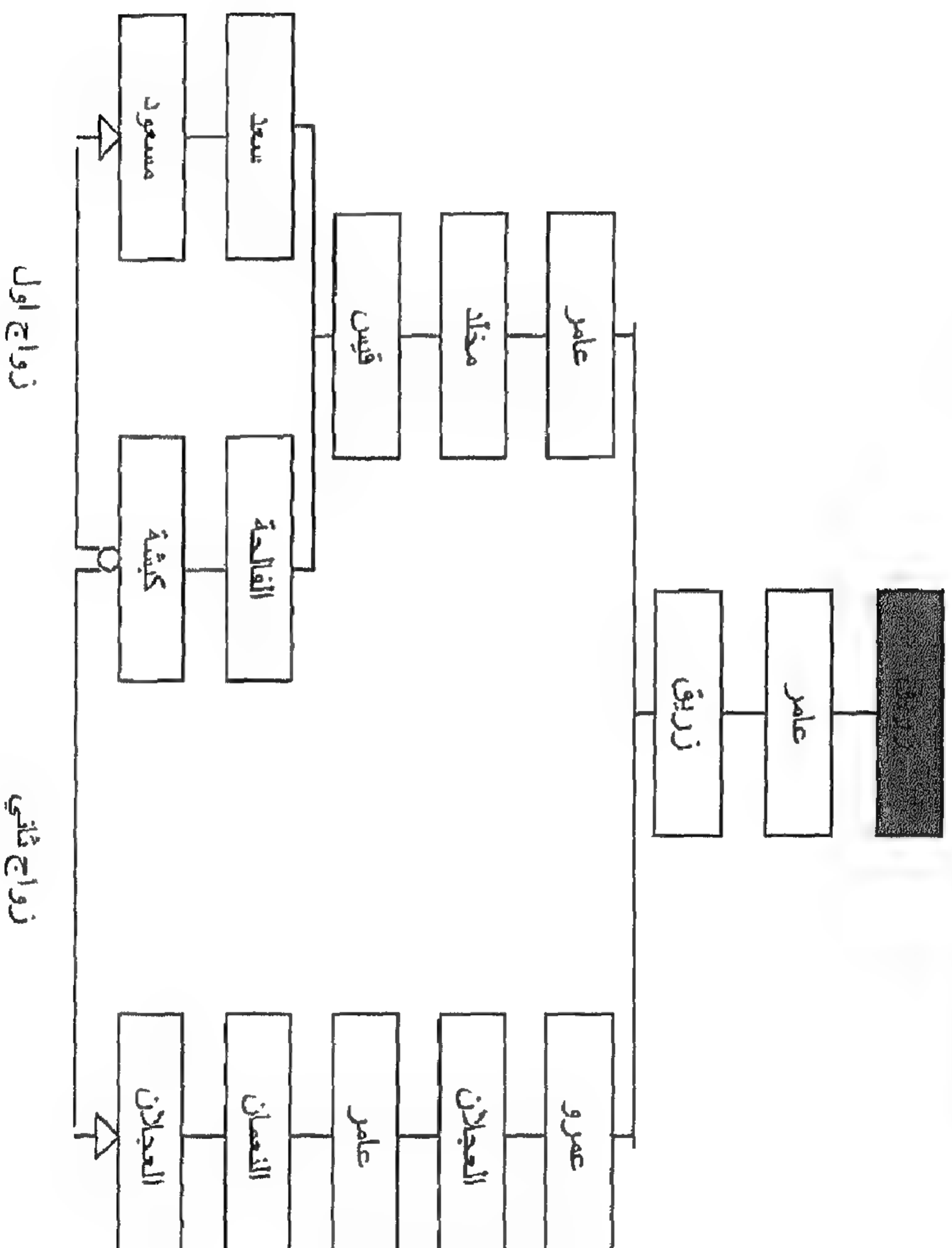
J. Chelhod, "Le Mariage avec la cousine parallèle dans le système Arabe", *L'Homme*, vol V – n°3-4, 1965, p. 137-142.

قام الكاتب حسب ما توفر لديه من معلومات استقاها من كتاب ابن سعد بتقييم نسبة الزواج من بنت العم في مجموعة بني زريق بـ 8,4 % من المجموع العام : أنظر ص 142.

إنّ ما يمكن استخلاصه انطلاقاً من هذا الرّسم هو أنّ فكيهة التي تنحدر من زواج بين بني بياضة وبني زريق رغم كثرة الخلافات التي ميّزت العلاقة بين الجماعتين المنحدرتين من نفس الجدّ¹، لم تتّبع سلوك والدتها وتزوّجت مرّة أولى من ابن عمّها، وعقدت زواجا ثانيا من ابن عمّ أبيها فضلّت ناكحة في نفس المجموعة.

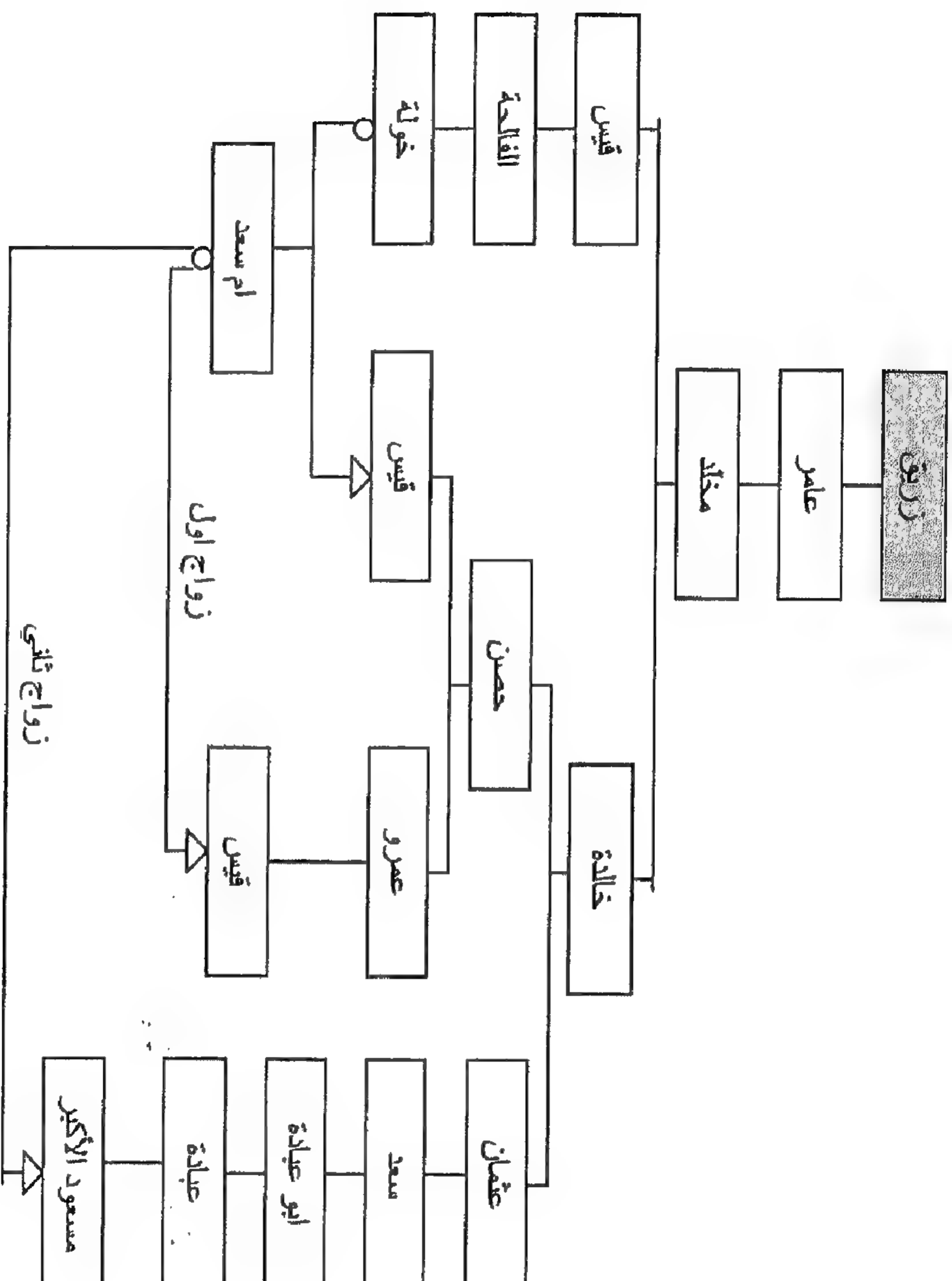
¹ نفس المرجع المذكور، ص 138.

مُؤَدَّجٌ مِنَ الزَّوْجِ الْإِضْوَائِيِّ بَيْنَ فَخْزَيْنِ مِنْ عَشِيرَةٍ زُرِّيَّةٍ



نلاحظ نفس الوضع الذي برز في المثال السابق في خصوص الزواج الأول لكبشة، أمّا بالنسبة لعقد النكاح الثاني فهو أيضا إضوائيا في نفس العشيرة لكن بين فخذين منحدرين منها¹، وهو بالتالي زواجا إضوائيا لكن بدرجة أقل من حيث القرابة البيولوجية.

¹ انظر الباب الثاني من هذا العمل ص حيث ستعرض لموضوع الانقسامية "La segmentarité" وما ينجر عنها من حركية "البنى الاجتماعية".

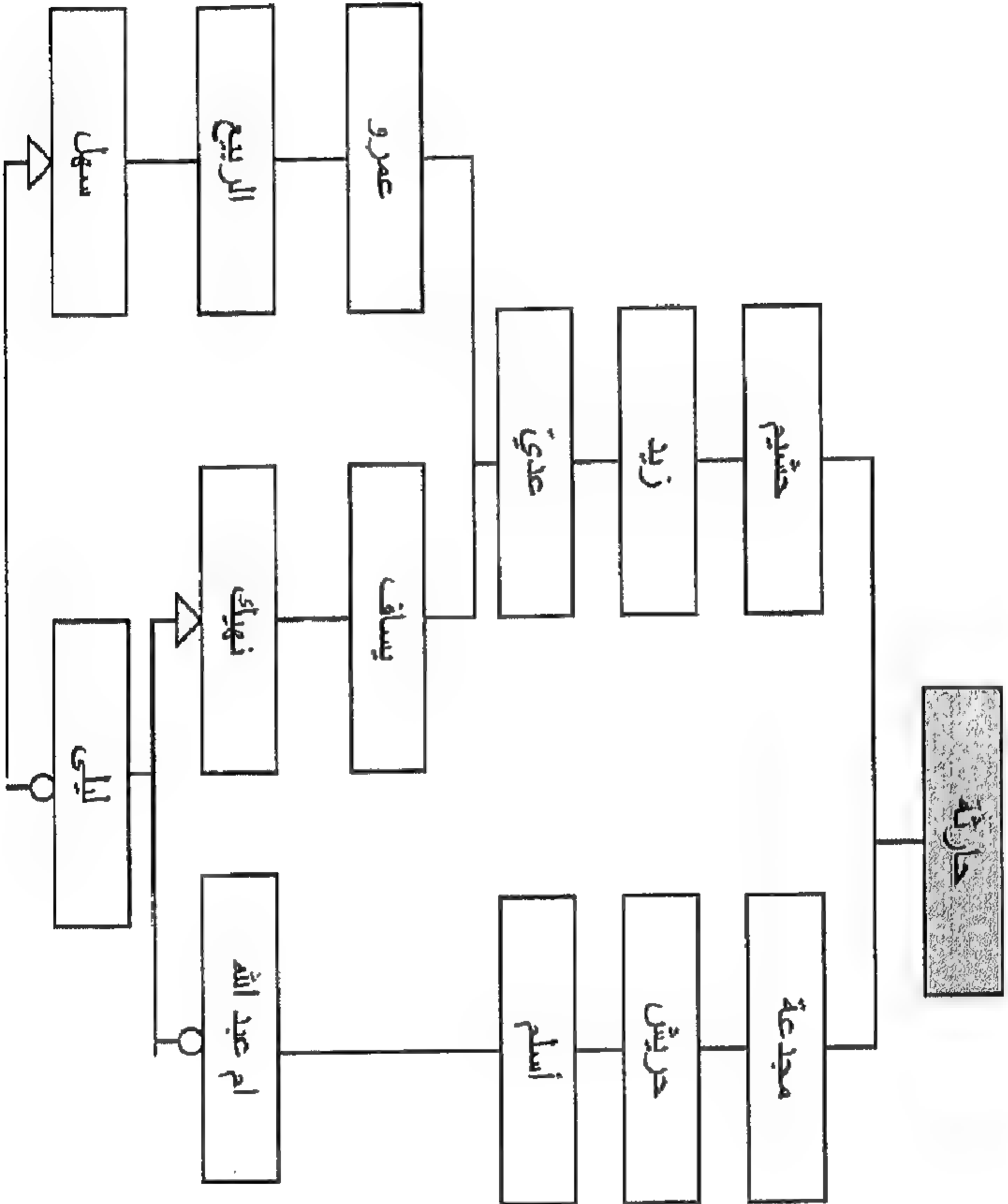


نلاحظ هنا نظاماً إضوائياً موروثاً عن الأم، إذ تزوّجت أم سعد من ابن عمّها زواجا أولاً، ثمّ خلف عليها زوجاً ثانياً من مجموعتها ومجموعة زوجها الأول وهو مسعود الأكبر، ويشترك ثلاثتهم في الإنحدار من نفس الجدّ المؤسّس لهذا الفخذ وهو خالدة بن مخلد بن عامر بن زريق.

ونفس هذه الأنماط من الزواج الإضوائي بين الأقارب، تواجدت في جماعات أخرى من قبيلة الخزرج، أين تكاثرت النكاح بين أبناء العمومة بدرجات متفاوتة من حيث القرابة ونستعرض وضعيّة اقتطفناها من نفس المصدر عند ذكر نساء بني حارثة بن الخزرج وهو النّبيت بن مالك بن الأوس¹.

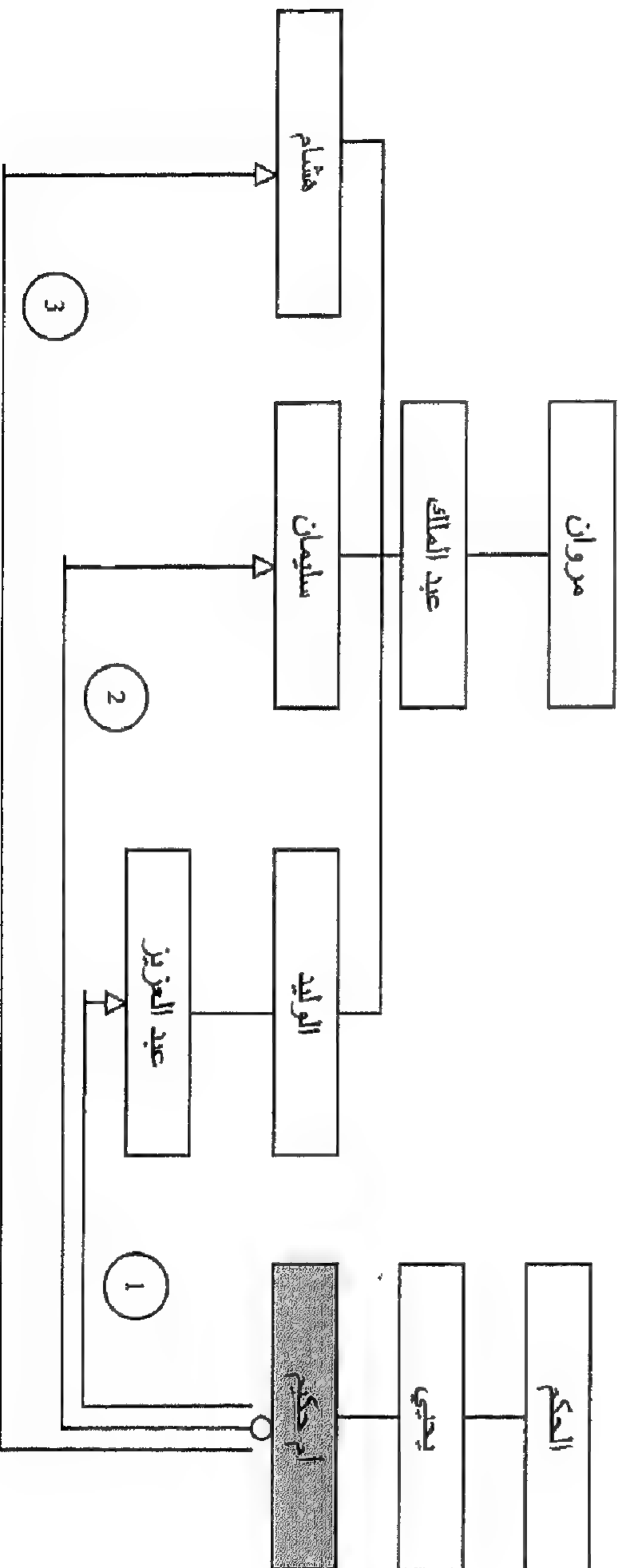
¹ نفس المصدر، ص 328 - 336.

نموذج من زواج أعضائنا داخل جماعة
حارثة بن الخنزج في المدينة

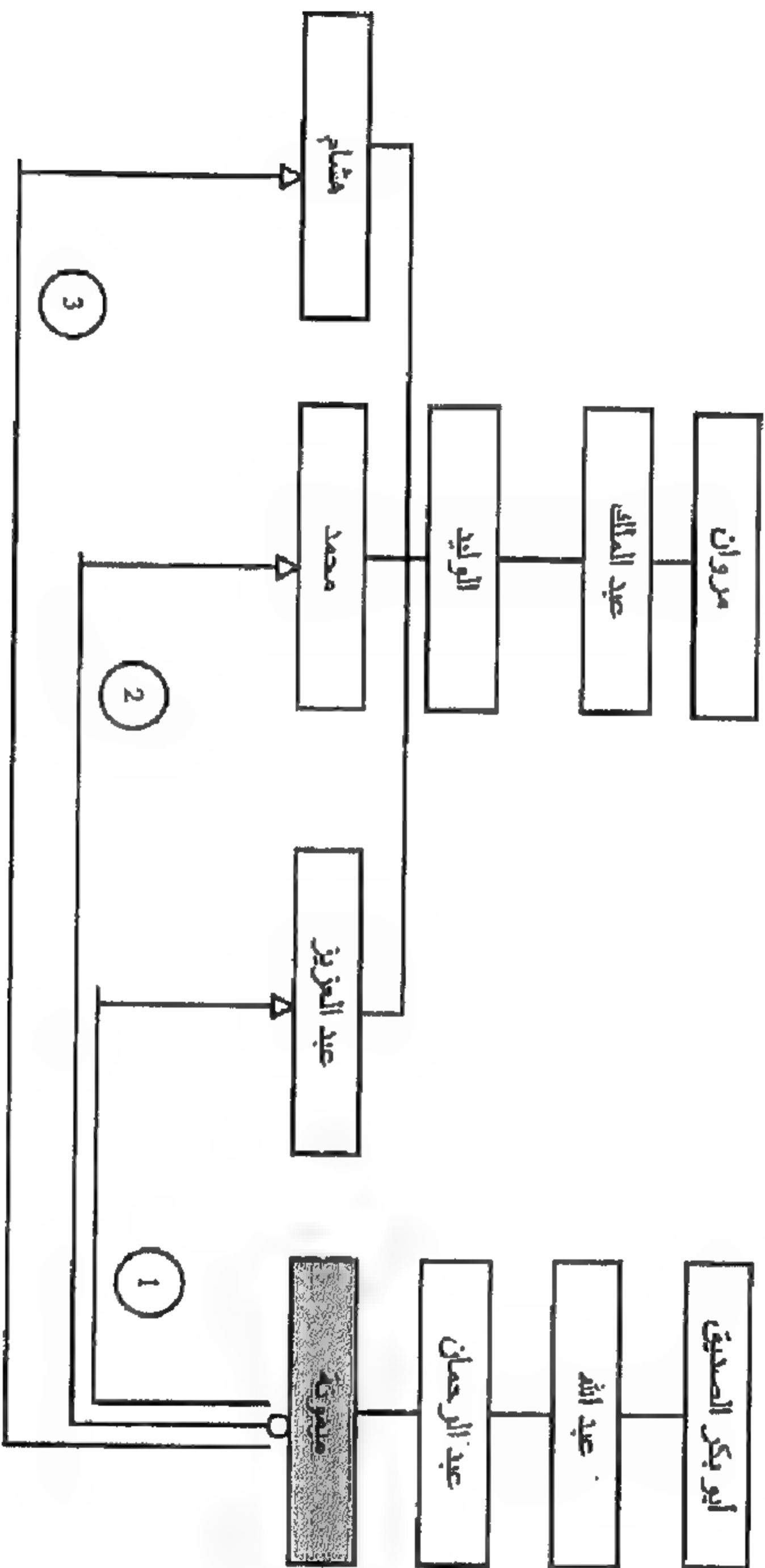


ولاحظنا من خلال الأخبار الواردة في العديد من المصادر رواج نمط خاص من أنماط الزواج في المجتمع العربي في الفترة التي تناولها بالدرّس، استسمحنا لأنفسنا إدراجه ضمن هذا العنصر من البحث ويتمثل في زواج الخلافة الذي يلي بالضرورة زواجا سابقا أو أكثر وفي ما يلي بعض النماذج :

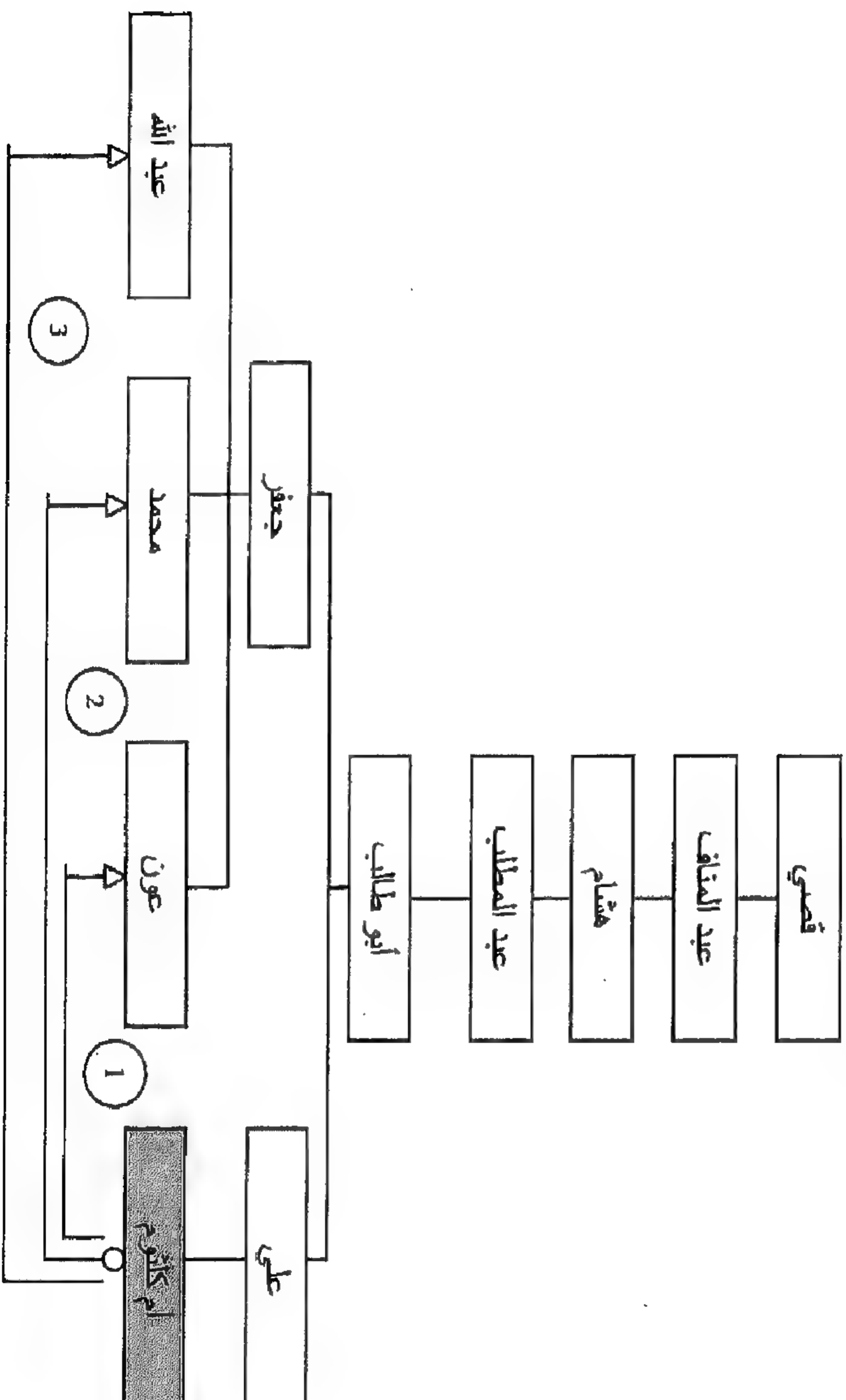
مباح من نواح عادة زواج الخلافة
في المجتمع المكي في أوائل الإسلام



مآذج من نواج عادة نواج الخلافه
في المجتمع المكي في أوائل الإسلام



مخارج من زواج عادة زواج الخلفة
في المجتمع المبني في أوائل الإسلام



كانت أم كلثوم قبل زواجها من عون وأخويه متزوجة من عمر بن الخطاب وبعد أن قُتِلَ عنها¹، خلف عليها عون بن جعفر بن أبي طالب فتوفي عنها، فخلف عليها أخوه محمد بن جعفر فمات عنها، فخلف عليها أخوه عبد الله بن جعفر بعد أختها زينب بنت علي بن أبي طالب فقالت :

إِنِّي لَأَسْتَحْيِي مِنْ أَسْمَاءِ بِنْتِ عَمَيْسَ إِنَّ ابْنِيهَا مَاتَا عِنْدِي وَإِنِّي لَأَتَخَوِّفُ عَلَى هَذَا الثَّالِثِ فَمَاتَتْ عِنْدَهُ².

ويبدو أن خلافة الزوج على زوجة أخيه الهالك عادة سامية قديمة مارسها بنو إسرائيل وأطلقوا عليها مصطلح Yibum، وكانت إجبارية ويسمى الأخ الذي يخلف على أرملة أخيه باللغة العبرية Yabam وتسمى الأرملة Yebamah، وترتبط هذه العادة بنوع خاص من النظم الإجتماعية وهو النظام الذكوري الأبوي الذي ينص على ضرورة الإبقاء على كل امرأة داخل المجموعة التي تزوجت فيها أول مرة، ويبدو الأمر إلزاميا أكثر في حالة موت الزوج قبل إنجابه لأبناء، فيتحتّم على أخيه الخلافة عليها ويسمى الابن الأول الذي يقع إنجابه من هذا الزواج الثاني باسم الأخ الراحل حتى لا ينقرض اسمه في بني إسرائيل³ ويبدو أن اليوم Yibum كان يطبق حتى على الأرامل اللاتي تجاوزن سن الإنجاب⁴.

ولم تكن الخلافة على أرملة الأخ عند العرب القدامى تكتسي صبغة إجبارية بل كانت اختيارية، وتواجدت في الفترة المدروسة في أغلب العشائر والمجموعات العربية التي ذكرتها كتب الأنساب والطبقات، فبخصوص بني مخزوم مثلا ذكر ابن سعد أن أبا ربيعة بن المغيرة خلف على أسماء بنت مخربة التميمية بعد وفاة أخيه هشام بن المغيرة عنها، فولدت له أبناء⁵ ويبدو أن هذا النوع من التّكاح كان رائجا في المجتمع العربي القديم بحكم التعايش المشترك بين الإخوة في نفس الإقامة في إطار نظام العائلة الأبوية الكبرى، Grande famille patriarcale الذي قد يؤدي إلى احتكاك الأخ بزوجة أخيه التي تُمنع عليه طالما هي في عصمة أخيه، لكن بموته أو بانفصاله عنها تصبح طرفا ممكنا، ممّا يفسّر موقف الإسلام من العلاقة الرابطة بين الأخ وزوجة أخيه الذي يفرض عليها

¹ انظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 463.

² نفس المصدر، نفس الصفحة.

³ انظر :

F. Heymann, "L'obligation de mariage dans un degré rapproché : Modèles bibliques et halakhiques", in *Epouser au plus proche...*, p. 97-101.

⁴ انظر نفس المرجع، ص 100.

⁵ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 300، انظر أيضا أمثلة عديدة في كتاب ابن حبيب، المحبر، ص 66 - 192 - 317 - 357 - 433 - 480 - 485...

الاحتجاب منه باعتباره محرماً مؤقتاً.

وسجّلت الذاكرة الجماعية العربية القديمة العديد من قصص الحب والعشق بين هذين الطرفين، وهي قصص يحتلّ فيها الخيال جانباً أهمّ من الحقيقة، لكننا نراها معبرة عن واقع اجتماعي مكبوت وممنوع وشدّ اهتمامنا قصّة وردت في كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة¹ نعتبرها مثالا لما كان يحصل في العديد من العشائر والمجموعات العربية في تلك الفترة وفي مجال ما سُمّي بالممنوع الاجتماعي.

تشير أحداث الرواية أنّ أخوين من بني كنة اسم قبيلة من العرب نسبوا إلى أمهم كنة من ثقيف أحدهما متزوّج والآخر عزب، فكان المتزوّج إذا غاب خلفه العزب في أهله، فجاءها يوماً فطلعت عليه وهي لا تعلم بمكانه، كما تقول القصّة، وعليها ثيابا يشفّ فوقعت في قلبه وهام بحبّها وجعل يذوب ويعتّل، فقدم أخوه فوجده على تلك الحال، فانطلق به إلى الحارث بن كلفة طبيب العرب، فقال له : "لا أظنّ أخاك إلا عاشقاً" وطلب منه أن يسقيه الخمر ففعل، فقال شعرا كشف فيه عن حقيقة مشاعره المكبوتة نحو امرأة أخيه، كان مطلعها كما يلي :

ت بالخيف أزُرُّهُنَّه

م في دور بني كنه

المّا بي إلى الأبيّا

غزال ما رأيت اليو

وأضاف قائلا لمّا زاد سقيه :

عم أنّي لها حَمُ

هي ما كُنّتي وتز

والكنّة في لغة العرب امرأة الإبن أو الأخ²، وحمو المرأة أبو زوجها وأخو زوجها أيضاً³، فقال له : "يا أخي هي طالق ثلاثاً فإن شئت فتزوّجها"، فلمّا أفاق ذهب على وجهه حياء ولم يرجع وتقول الرواية : "فهو فقيد ثقيف".

ومثل هذه الرواية يُفسّر سبب وصيّة اسماعيل بن طلحة بن عبيد الله لزوجته، وكان مصعب بن الزبير أرسله على رأس جيش إلى بعض النواحي، بالّا تتزوّج أخاه موسى إذا مات، فلمّا هلك تزوّجته⁴ وإنّ تحريم الإسلام على لسان عمر بن الخطاب خلوة المرأة مع حموها لخبر دليل على وجود الممنوع⁵.

ومن الحالات الأخرى التي سجّلتها مصادرها حالة تشير هذه المرّة لا إلى الحرص على إبقاء المرأة في المجموعة العاصبة لزوجها السابق بل في مجموعة

¹ الجزء 4، ص 128-130.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 173.

³ نفس المصدر، ج 3، ص 346.

⁴ البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 136.

⁵ ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 347.

أخواله¹، وتهمّ خلافة عبد الله بن عثمان بن عبد الله بن حكيم بن حزام على زوجة خاله مصعب بن الزبير وهي سكينه بنت الحسين بن علي بن أبي طالب².

أما بخصوص الجهة المقابلة أي بقاء الزوج في أهل زوجته الأولى بعد موتها أو انفصاله عنها، فلدينا حالات عديدة أوردتها مصادرنا الكلاسيكية أهمها الخلافة على أخت الزوجة المتوفاة أو ما يعبر عليه باللغة الفرنسية بـ Sororat³، والتي تكشف على عادة قديمة مفادها تعهد أهل الزوجة بتعويض هذه الأخيرة في صورة وفاتها بإحدى أخواتها، وشملت هذه العادة أسرة الرسول نفسه عند خلافة عثمان بن عفان على أم كلثوم بعد وفاة أختها رقية⁴ كما سجل كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد حالات عديدة مماثلة نورد واحدة منها وتخصّ خلافة قيس بن مخرمة بن المطلب بن عبد مناف بن قصي على أم سعد بنت عقبة بن رافع بن امرؤ القيس بن زيد بن عبد الأشهل، بعد أختها ودة بنت عقبة⁵، فهل كان هذا الزواج بعلاقة مع البعض من تقاليد الأنصار المتمثلة في إقامة الزوج وسط أهل زوجته⁶ ؟

يبدو أنّ العرب القدامى كانوا يجمعون بين الأختين، وذكر ابن حبيب أنّ أبا أحبة سعيد بن العاص بن أمية جمع بين صفية وهند بنتي المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، وجمع قسي وهو ثقيف بن منبه، أمّنة وزينب بنتي عامر بن الظرب في نكاح واحد، وجمع هنام بن سلمة العائشي أخو بني تيم اللات بن ثعلبة بن عكابة بين أختين⁷، ونلاحظ أنّ هذا السلوك كان متفشيا في مجموعات متنوعة من العرب القدامى وحرّم الإسلام الجمع بين الأختين في الآية 23 من سورة النساء مما يؤكّد تفشّي هذه العادة إلا ما قد سلف إنّ الله كان عفورا رحيمًا، واتفق جماعة من الفقهاء أنّه لا يحلّ حتّى الجمع بين الأختين بملك اليمين في الوطء ولا في النكاح فحسب⁸ لما قد يثيره ذلك من فتنة وكراهية وحقد بين الأختين بسبب تقاسمهما نفس الرجل وهذا أمر إنسانيّ طبيعيّ.

¹ جمع خال : والخال أخو الأم... واستخول في بني فلان اتخذهم أخوالا : نفس المصدر، ج 4، ص 250 - 251.

² الزبيري، كتاب نسب قریش، ج 6، ص 233.

³ انظر بعض الدراسات التي أجريت حول هذا الموضوع مثل :

E. Conte, "Choisir ses parents dans la société Arabe : La situation à l'avènement de l'Islam", in *Epouser au plus proche...*, p. 169-173.

⁴ ابن حبيب، المحبر، ص 53.

⁵ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 318.

⁶ نذكر بزواج أبي بكر الصديق بحبيبة بنت خازجة الخزرجية، وإقامته معها عند أهلها بالسنعج : انظر الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 198 - 199.

⁷ ابن حبيب، المحبر، ص 327.

⁸ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 448.

وفي نفس السّياق كان من عادات العرب الجمع بين الخالة وابنة اختها، أو الزّواج من ابنة الأخت بعد خالتها مثل ما فعل علي بن أبي طالب الذي تزوّج من أمانة بنت زينب بنت الرّسول بعد خالتها فاطمة¹، كما كان العرب يجمعون بين العمّة وابنة أخيها وجمع عبد الله بن عمر بن الخطاب بين أمّ سلمة بنت المختار بن عبيد الثّقفية وعمّتها صفية بنت عبيد².

وذكر كلود ليفي ستروس أنّ هذه العادة كانت رائجة عند بعض الشّعوب البدائيّة التي تناولتها البحوث الأنثروبولوجيّة بالدرّس، وبالتحديد في "الميوالك" الكليفورنية³. ويبدو أنّ الرّسول نهى عن هذه العادة قائلا : إنّ المرأة لا تتكح على عمّتها ولا على خالتها⁴.

وفي نطاق نفس الاستراتيجيّة المتمثلة في الجمع، أو الخلافة على نسوة تربط بينهنّ علاقة القرابة، سجّلنا حالة مشابهة تتمثّل في الجمع بين إمراة وإمراة أبيها وتهمّ عبد الله بن جعفر بن أبي طالب الذي تزوّج زينب بنت علي بن أبي طالب وتزوّج معها إمراة أبيها ليلى بنت مسعود، وتقول الرّواية : فكانتا تحتة جميعا⁵.

¹ ابن حبيب، المحبر، ص 53.

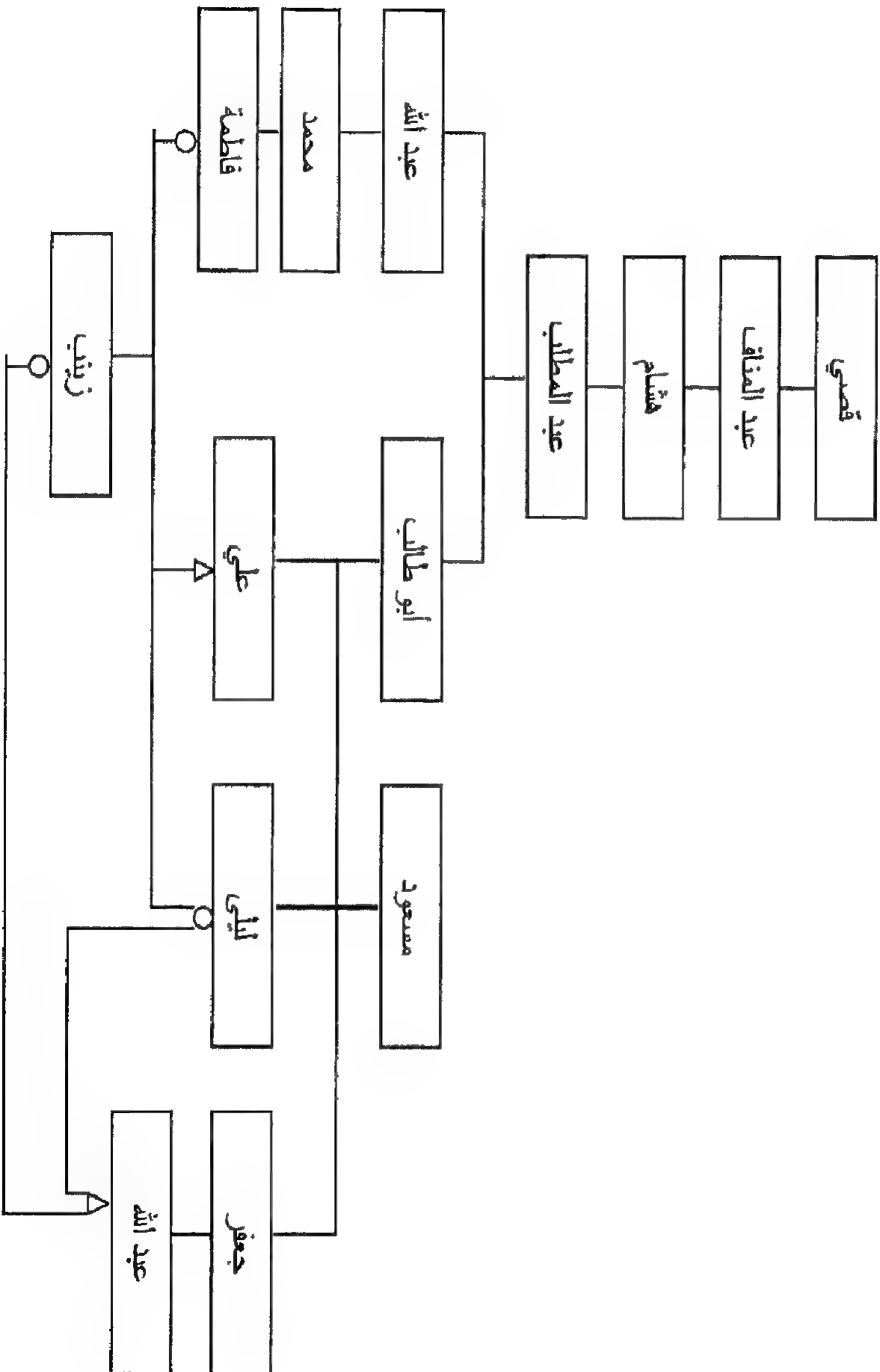
² ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 472 - 473.

³ C. Lévi - Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 140 et 415.

⁴ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 285 - 286.

⁵ نفس المصدر، ص 465.

عادة الجمع بين المرأة وامرأة أبيها في زواج واحد
في أوساط المجتمع الملكي في الفترة الإسلامية الأولى



هذا فيما يخصّ الزواج الإضوائي في المجتمع العربي في القرنين السادس والسابع ميلادي والذي استسمحنا لأنفسنا أن ندرج ضمنه كما ذكرنا، حالات يختار فيها الزوج الخلافة على زوجة أو زوجات تربطهن علاقة قرابة بزوجته السابقة، والبقاء بالتالي في نفس المجموعة التي تصاهر معها في المرة الأولى، أو حالات جمع الزوج بين امرأة وإحدى قريباتها، وخلافة أخ الزوج أو أحد أفراد قرابته العاصبة على أرملة أو مطلقة.

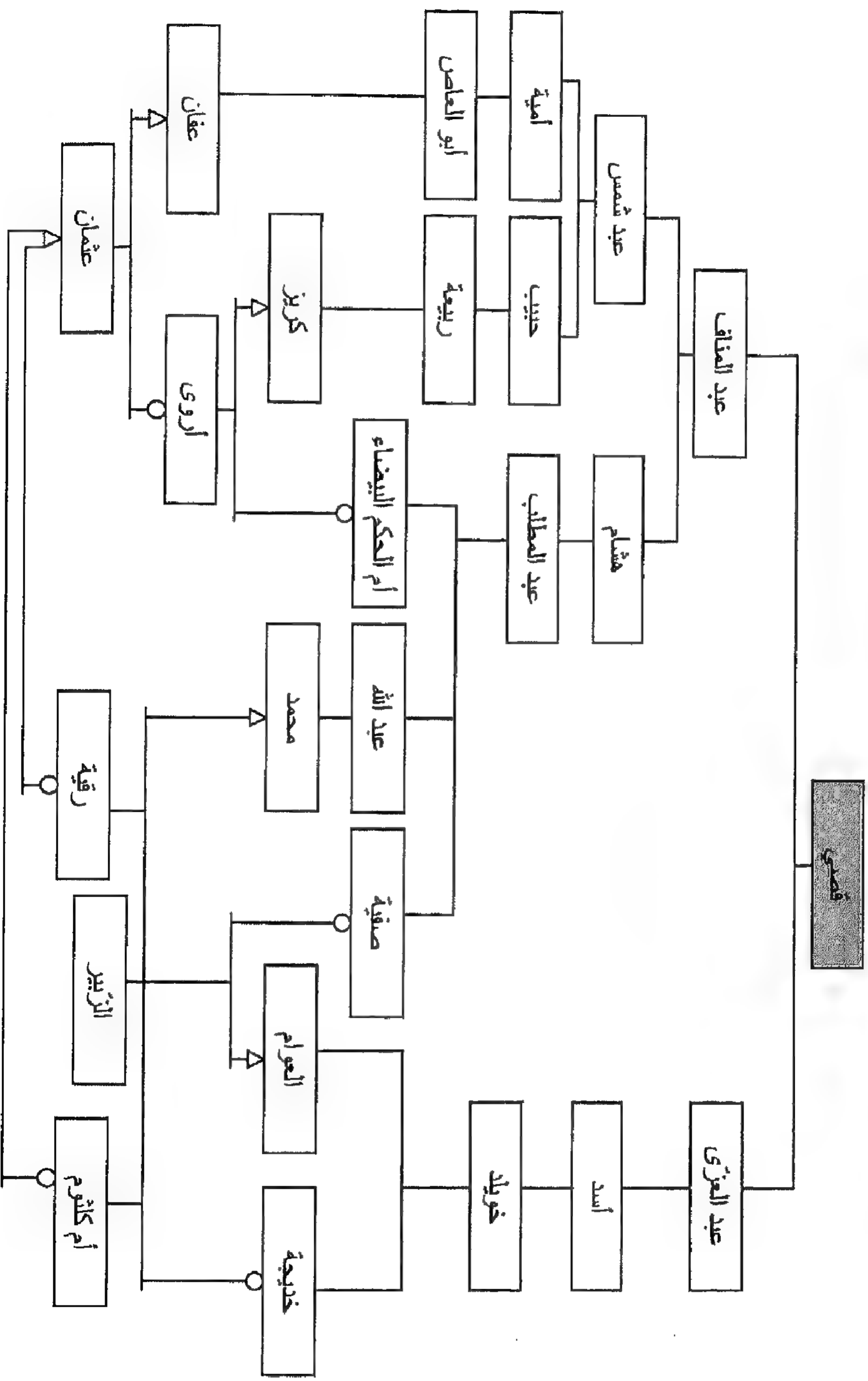
وإنّ ما لاحظناه بصفة عامّة من خلال ما ورد في المصادر بخصوص نظام الزواج الإضوائي هو كثرة عمليّات الزواج بين أفراد ينتمون لنفس العشيرة أو تصاهر بين عشائر تنتمي لنفس القبيلة¹ مع حرص اجتماعي شديد على ضمان التكافؤ بين الأطراف المتصاهرة.

وفي ما يلي أمثلة عن أغلب الحالات التي سجّلناها الرّوايات والأخبار الواردة في المصادر العربيّة القديمة²، والتي اهتمّت خاصة بعشائر قريش في إطار ذكرها لبعض الشخصيات التي برزت فيها لسبب أو لآخر.

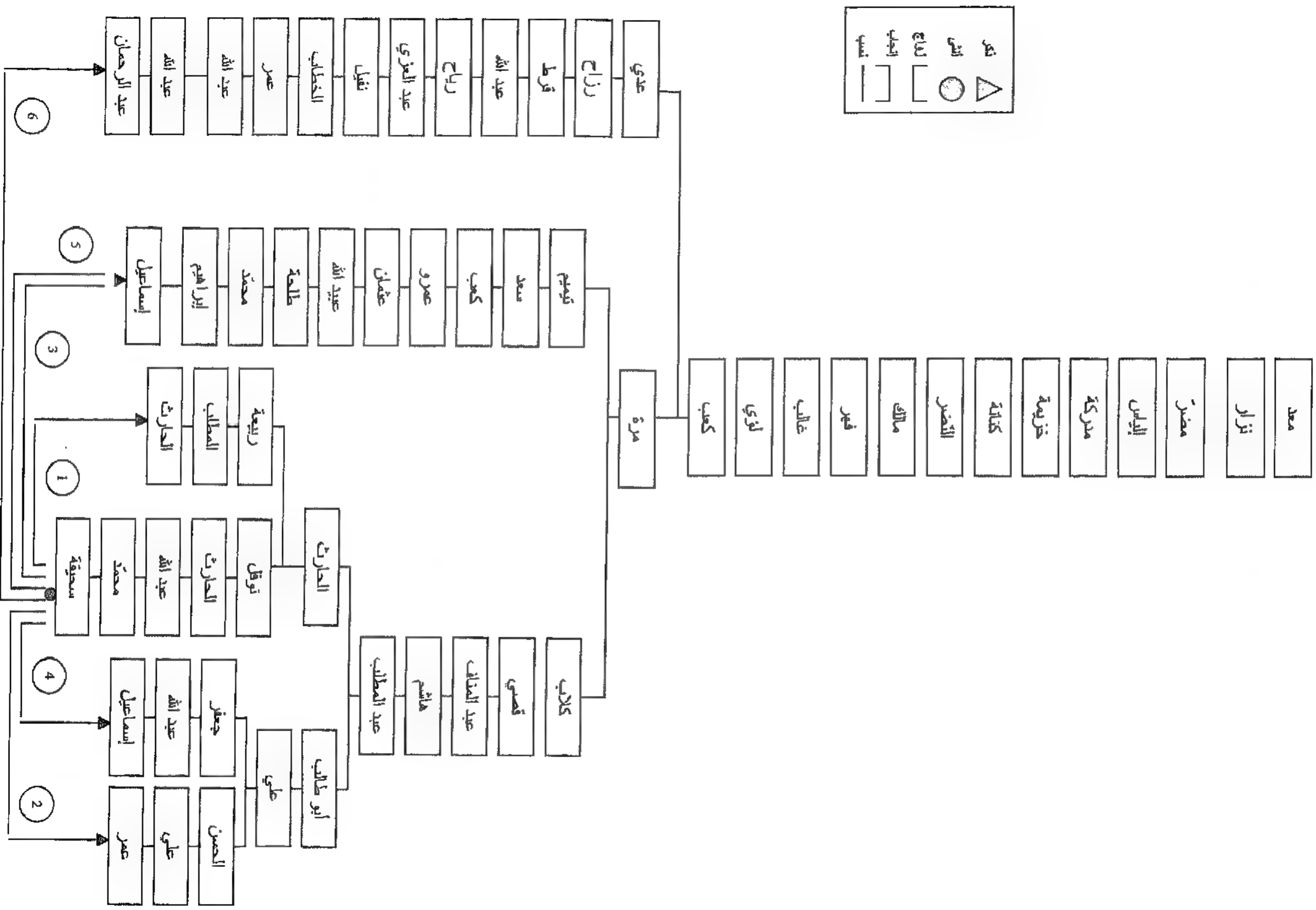
¹ يظل هذا الإشكال قائم الذات بسبب حركية البنى الاجتماعية العربية، والجدلية القائمة بين "العشيرة" و"القبيلة" فأيهما الأهم بالنسبة للفرد في تحديد هويته وأفراد قرابته ؟ لذلك اعتبرنا القبيلة كبنية اجتماعية، حدا فاصلا بين الزواج الإضوائي الذي يتم داخلها خاصة إذا كانت صغيرة الحجم- والزواج الاغترابي الذي يتم خارجها بين أطراف ينتمون إلى قبائل مختلفة.

² ابن حبيب، المحبر، ص 13- 328- 444 - 445 - 450 - 451. والطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص 661.

مبدأ التكافؤ في مؤسسة الزواج العربي القديم في الأوساط الحكيمة



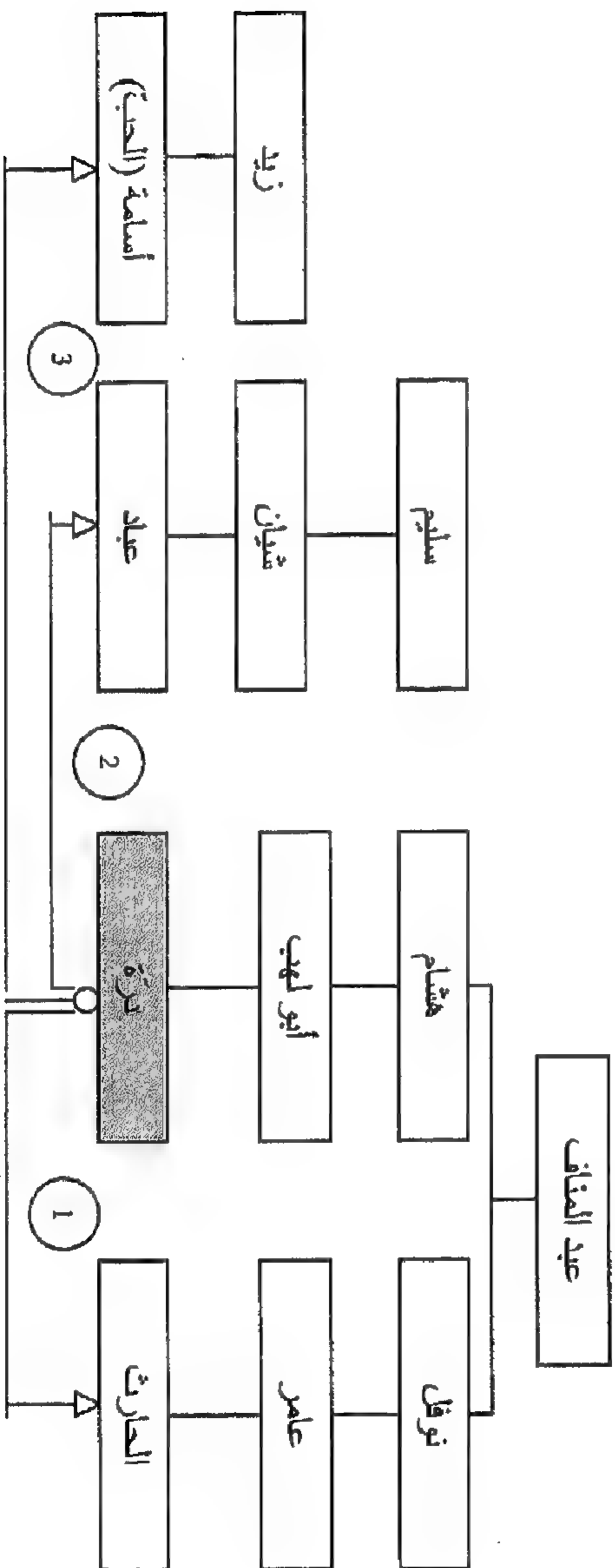
التصاهر بين العشائر القرشية



ولم يمارس العرب نظام الزواج الإضوائي فقط بل مارسوا أيضا نظام الزواج الإغترابي وشجّعوا عليه كما ذكرنا سابقا، وتشير مصادرها إلى حالات مختلفة تواجد فيها النظامين معا وبصفة متوازنة¹ كما سنبين ذلك في ما يلي :

¹ هذا الوضع ساهمت فيه ظاهرة تعدد الزوجات (Polygamie) في المجتمع العربي في تلك الفترة الزمنية، مما يسمح للرجل بالزواج من أطراف متنوعة ومختلفة الأصل : انظر مثلا ترجمة عتبة بن أبي لهب في كتاب ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 50 - 60.

نموذج لزواج إضوائي في المجتمع المكي القديم



* نظام الزواج الاغترابي

الزواج الاغترابي مصطلح عربي أيضا مثل مصطلح الزواج الإضوائي، وهو مشتق من اغترب الرجل أي نكح في الغرائب وتزوج إلى غير أقاربه¹، وفي الحديث : "اغتربوا لا تُضنّوا" أي لا يتزوج الرجل القرابة القريبة فيجيء ولده ضاويًا²، ويضيف ابن منظور قائلا : "والاغتراب إفتعال من الغربة"³، وقال أيضا على لسان ابن الأعرابي : "التغريب أن يأتي ببني بيض، والتغريب أن يأتي ببني سود"⁴، ذلك أن العرب كانوا بين بنيين.

ويُتضح مما سبق أن العرب القدامى كانوا يشجعون على الزواج في الغرائب في نطاق حرصهم الدؤوب على جودة نوعية نسلهم⁵ ويندرج نكاح الاستبضاع الذي تعرّضنا إليه أنفا ضمن هذا الإطار، وعن ابن أبي مليكة أن عمر قال : "يا بني السائب إنكم قد أضويتم فانكحوا في النزاع"⁶ وقالت العرب : بنات العم أصبر والغرائب أنجب⁷، وهذا أمر أثبتته العلم الحديث اليوم، الذي أكد أن الزواج بين الأقارب يتسبب في أغلب الأحيان في إنجاب أبناء مصابين بإعاقات ذهنية أو جسدية.

ويبدو أن الرغبة في الزيادة في عدد أبناء العشيرة والقبيلة كان أيضا من الأسباب التي جعلت العرب القدامى يحثون أبناءهم الذكور على الزواج من الغرائب، ولا يشجعون بناتهم على ذلك حتى لا ينجبوا للأعداء أبناء نجباء، مما جعلهم يقولون للتي تنكح في الغرائب.

فإما نكحت فلا بالرّفاء

إذا ما نكحت ولا بالبنيينا

وزوّجت أشمط في غربة

ثجن الحليلة منه جنونا⁸

والى جانب الرغبة في نجابة النسل والزيادة في عدد أبناء القبيلة، كان العرب

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 33.

² نفس المصدر، نفس الصفحة.

³ نفس المصدر، نفس الصفحة : حيث نقرأ أيضا حديثا نصه : "إن فيكم مغربين"، فسنل الرسول : "وما مغربون ؟". قال : "أي يشترك فيهم الجن"، سموا مغربين لأنه دخل فيهم عرق غريب أو جاءوا من نسب بعيد ولأراد بمشاركة الجن فيهم أمرهم إياهم بالزنا، ومنه قول الله تعالى : "وشاركهم في الأموال والأولاد" : سورة الإسراء، الآية عدد 64.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 33.

⁵ وقال شاعر :

تنحيتها للنسل وهي غريبة فجاءت به كالبدن خرقا معمما.

نفس المصدر، ج 8، ص 103.

⁶ النزاع : جمع نزيعة وهي المرأة التي تزوج في غير عشيرتها : أنظر ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 4 - 5.

⁷ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 90.

⁸ ابن منظور، لسان العرب، ج 62، ص 449 - 450.

يتزوجون في الغرائب لأسباب سياسية أو استراتيجية، والمعلوم أنّ قريش كانت تزوّج حلفاءها¹، وكثيرا ما كان يتبع عقود التحالف تصاهرا بين الأطراف المتعاقدة²، ونذكر من ذلك أنّ مرة بن هلال³ لما قدم إلى مكة حالف عبد مناف بن قصي فتزوج ابنته عاتكة بنت مرة، فولدت له هاشم وعبد شمس والمطلب بن عبد مناف⁴، ثم تكررت عملية التصاهر بين السلالتين، إلى جانب عمليات تصاهر أخرى بين قريش وحلفاءها الآخرين والذين نذكر من بينهم بالخصوص بني جحش بن رياح بن يعمر⁵.

¹ انظر ما يلي الجزء الذي خصصناه في هذا البحث للحلف وعقوده والجدول المصاحب.

² انظر :

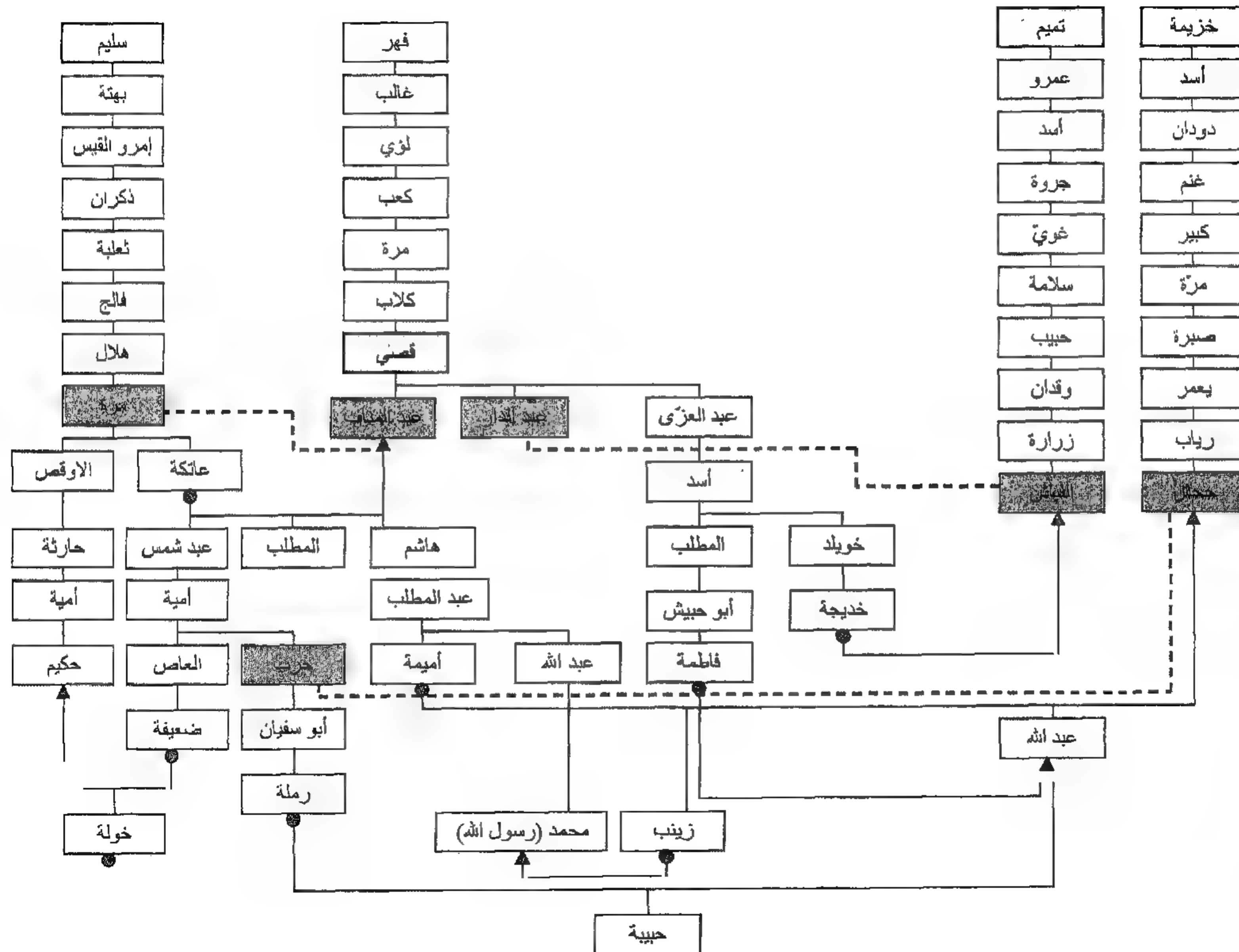
J. Chelhod, "Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe", *L'Homme*, vol V, n°3 et 4, 1965, p. 135-136.

³ هو مرة بن هلال بن فالح بن ثعلبة بن ذكوان بن امرئ القيس بن بهثة بن سليم : انظر : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 158.

⁴ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁵ انظر رسم : جدلية التحالف والتصاهر في المجتمع القرشي في العصر الجاهلي .

جدلية التحالف و التصاهر في المجتمع القرشي في العصر الجاهلي



ولم تنفرد قريش بهذه الظاهرة التي كانت متفشية تقريبا في جميع قبائل وعشائر المجتمع العربي في القرنين السادس والسابع ميلادي¹، وتشير مصادرنا أنّ سكان يثرب كانوا أيضا يزوجون بناتهم لحلفائهم من قبائل عربية مختلفة مثل بني عبس²، وبني أسد بن خزيمه³، وبني عبد الله بن غطفان⁴.

ومن الحالات التي سجلتها الذاكرة الجماعية وأوردتها المصادر الكلاسيكية، حالة قد تبدو طريفة بالنسبة إلينا وعادية في إطارها الزمني والمكاني الخاص، تتمثل في خلافة أبي بكر الصديق على زوجة حليفه عبد الله بن الحارث بن سخبرة الأزدي بعد وفاته، وكان هذا الأخير متزوجا من أم رومان وهي دعد بنت عامر بن عويمر بن عبد شمس من بني كنانة بن خزيمه التي أنجبت لأبي بكر لما خلف عليها بعد زوجها، عائشة وعبد الرحمان⁵.

وحافظ الإسلام على هذا النظام الاستراتيجي للزواج الذي مارسه الرسول مرارا خاصة بعد هجرته إلى يثرب، فتزوج من جويرية وهي برة بنت الحارث بن ضرار سيد بني المصطلق، وكان أصابها في غزوة المريسيع، وبذلك ارتبط الرسول مع قومها بعلاقة مصاهرة⁶، وكذلك تزوج نبي الإسلام من أسماء بنت النعمان الكنديّة ممّا جعل عائشة تقول: "قد وضع يده في الغرائب، يوشكن أن يصرفن وجهه عنا" وكان خطبها حين وفدت كندة عليه⁷، كما طلب النبي من عبد الرحمان بن عوف لما بعثه إلى كلب أن يتزوج ابنة سيدهم أو ملكهم إذا استجابوا إلى الإسلام، فتزوج ثماضر بنت الاصبغ بن عمرو، وقدم بها إلى المدينة فكانت أول كلبية تزوجها قرشي⁸.

ولنفس الأسباب الاستراتيجية طلب مسيلمة من سجاج أن يُعرس بها قائلا لها: "هل لك أن أتزوجك فأكل بقومي وقومك العرب"⁹.

¹ يبدو أن العرب كانوا يزوجون حلفاءهم ولكنهم لا يزوجون من يجبرون (لنا عودة لموضوع الإجارة في التقاليد والأعراف القديمة لاحقا)، وتشير إحدى المصادر إلى أن رجلا من بني عامر بن صعصعة قد جاور أحد العرب وكانت معه بنت جميلة فخطبها المجير إلى أبيها فقال له: "أما دمت جارا لكم فلا، لأنني أكره أن يقول الناس عصبه أمره، ولكن إذا أتيت قومي فاخطبها إلي أزوجكما": انظر أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 11، ص 135.

² انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 320.

³ نفس المصدر، ص 384.

⁴ نفس المصدر، ص 385.

⁵ انظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 101.

⁶ انظر: ابن حبيب، المحبر، ص 89 - 90.

⁷ انظر كامل القصة في المصدر السابق ص 94 - 95 وابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 145، وما قالت عائشة قد يسمح لنا بمعرفة مدلول الغربة وتحديد مجالها من وجهة نظرها على الأقل والتي نعتبرها تقريبا وجهة نظر عصرها وبيئتها!

⁸ انظر المصدر السابق، ص 298.

⁹ الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 273 - 274.

وفي تحليله لنظام الزواج الإغترابي الذي اعتبره كلود ليفي ستروس تطوّراً اجتماعياً ومغامرة في نفس الوقت¹، ذكر أنّه من سمات المجتمعات القبلية المتحاربة التي كانت تعيش تواتراً فترات صلح وحرب، وكان يتمّ أثناء فترات الصلح تبادل الهدايا بين المجموعات التي كانت متعادية، ويمكن تجاوز مستوى الهدايا إلى مستوى تبادل النساء² لربط علاقات تصاهر وانصهار ودائمة بين هذه المجموعات التي كانت متعادية في الأمس³، وذكر سبنسر أنّ الزواج الإغترابي ظهر في أوساط القبائل المتحاربة التي كانت تقوم باختطاف وسبي نساء المجموعات المجاورة⁴، وهو من السمات التي ميّزت المجتمع العربي الجاهلي كما بيّنت ذلك مصادرنا النثرية والشعرية.

ويبدو أنّ الفارق بين نظام الزواج الإضوائي ونظام الزواج الإغترابي ينطلق من نظرة المجموعة إلى نساء القبيلة أو العشيرة كملك لجميع أفرادها في إطار النظام الأوّل، واعتبار السبايا كملك شخصي للفرد الذي يقوم بعملية الإختطاف في إطار النظام الثاني، وهذا يتطابق إلى حدّ كبير مع ما كان يجري في المجتمع العربي قبيل الإسلام وبعده في إطار حركات الغزو والفتح كما سلّبين ذلك في ما يلي.

واعتبرت الدّراسات الأنثروبولوجية نظام الزواج الإغترابي إيجابياً من الناحية الاجتماعية لإقامته لعلاقات إنسانية تتعدّى الحدود المغلقة للقبيلة، ذلك أنّه يسمح بالانفتاح والتّقارب بين الجماعات بإقامة علاقات دائمة بينها، وهي علاقات المصاهرة⁵.

هكذا عرفت القبائل والعشائر العربية هذا النظام ومارسته في نفس الإطار الذي مارسته فيه غيرها من المجتمعات البدوية التي تناولتها الدّراسات الأنثروبولوجية الحديثة بالبحث، وهو إطار البداوة، البداوة التي نعتبرها تكيفاً للإنسان مع محيطه وبيئته وإفرازا لمعطيات دقيقة لابدّ من توقّرها لظهورها، والتي تظلّ هي نفسها بقطع النّظر عن المكان أو الزّمان، ولنا عودة في مناسبات عديدة من هذه الدّراسة لمدى أهمية عنصر البيئة في نسج الخصوصيات الكبرى للثقافات البشرية بمختلف أنواعها.

ومهما يكن من أمر فإنّ الزواج في الغرائب كان يُثير ألماً كبيرة في نفس العروس التي كان يتحتمّ عليها مغادرة أهلها وحيّها وقطع مسافات طويلة في بعض

¹ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 56.

² بيّن ليفي ستروس أنّ المرأة كانت من بين الهدايا التي يتمّ تبادلها بين المجموعات القبلية والعشائرية البدائية، وكانت تمثل ثروة جوهرية : انظر نفس المرجع، ص 76.

³ نفس المرجع، ص 78 - 79. ونشير في السياق نفسه إلى الآية عدد 7 من سورة الممتحنة : "عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة" والتي نزلت على ما يبدو في زواج الرّسول من أمّ حبيبة بنت أبي سفيان : انظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 99.

⁴ C. Lévi - Strauss, *les Structures élémentaires de la parenté*, p 550

⁵ نفس المرجع، ص 550 - 551.

الأحيان للإلتحاق بأهل زوجها لتعيش وسطهم كغريبة، وتعرض علينا مصادرنا لوحات مؤثرة للحظات الفراق المؤلمة، كانت بعض الأبيات الشعرية مرآة عاكسة لها، أنت أحيانا على لسان العروس وهي تُحْمَلُ لزوجها ونذكر من بينها ما قالته نائلة بنت الفرافصة الكلبي لأخيها ضبّ، وهو يحملها إلى عريسها عثمان بن عفان وكانت قد كرهت الغربة وحزنت لفراق ذويها :

الست تَرَيَا ضبّاً بالله أنني	مصاحبة نحو المدائن أركبا
إذا قطعوا حزنا تحت ركابهم	كما زعزعت ريح يراعاً مثقبا
لقد كان في أبناء حصن بن ضمضم	لك الويل ما يغني الخباء المطنبا ¹

وكثيرا ما كان يقع اللوم على من يُنكح ابنته في الغرائب، وقال عمر بن أبي ربيعة لما علم بزواج الثريا بنت عبد الله بن الحارث بن أمية، وكان يهواها من سهيل بن عبد الرحمن بن عوف :

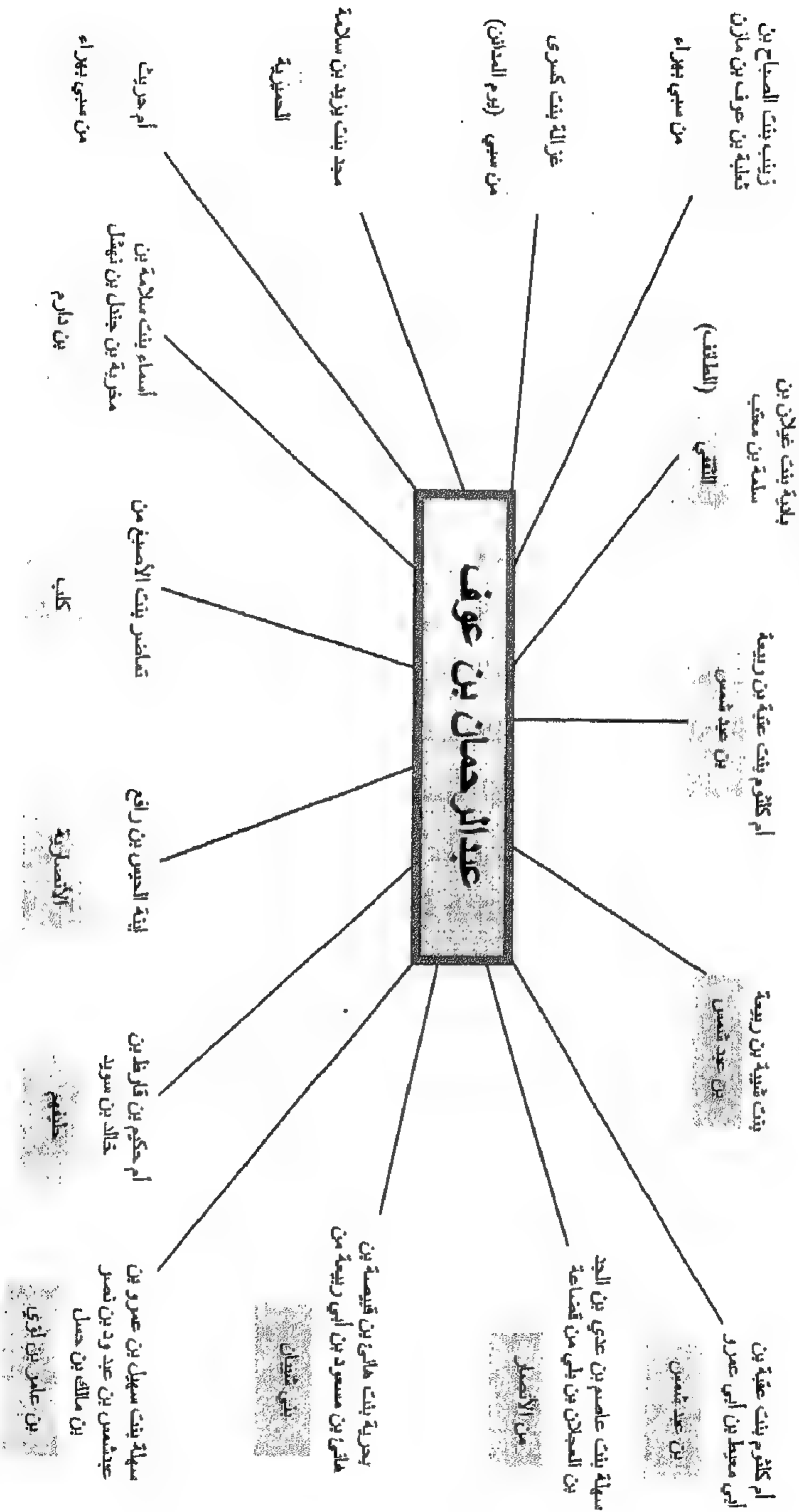
أيها المنكح الثريا سهيلا	عمر ك الله كيف يلتقيان
هي شامية إذا ما استقلت	وسهيل إذا استقلّ يمان ²

وتكثفت ظاهرة الزواج الاغترابي واتسعت حدودها، وكانت مواكبة لتكثف عمليات السبي التي رافقت العمليات العسكرية العربية أثناء الفتوحات الإسلامية، فطفق المسلمون وخاصة الأثرياء منهم من أصحاب النفوذ العسكري أو السياسي أو الدّيني، يقبلون على الزواج من الغرائب من مختلف الأجناس التي تمت لهم السيطرة عليها عسكريا عربية كانت أم أعجمية ونعرض على سبيل المثال فقط، ما أوردته مصادرنا بخصوص أزواج إحدى الشخصيات العربية الإسلامية البارزة في تلك الفترة، وهو عبد الرحمن بن عوف، واللاتي جاء ذكرهنّ عند تسمية أبنائه منهنّ.

¹ ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 75.

² البلاذري، أنساب الأشراف، ج 9، ص 286.

أزواج عبدالرحمان بن عوف



ويكفي لمعينة نسق تطوّر ظاهرة الزواج الاغتراضي واتساع مجالاتها في المجتمع العربي الإسلامي الأوّل، النظر إلى قائمات الخلفاء الراشدين والأمويين ثمّ العباسيين ومعينة نسب أمهاتهم، حيث نلاحظ ما يلي :

أبناء القرشيات من الخلفاء	أبناء العربيات من الخلفاء	أبناء أمّهات الأولاد من الخلفاء
- أبو بكر الصديق - عمر بن الخطاب - عثمان بن عفان - علي بن أبي طالب - الحسن بن علي - معاوية بن أبي سفيان - معاوية بن يزيد بن معاوية - عبد الله بن الزبير - عبد الملك بن مروان - عمر ابن عبد العزيز - يزيد بن عبد الملك بن مروان - هشام بن عبد الملك - محمد بن هارون الرشيد	- يزيد بن معاوية - مروان بن الحكم - الوليد بن عبد الملك - سليمان بن عبد الملك - الوليد بن يزيد بن عبد الملك - أبو العباس عبد الله بن محمد بن علي - المهدي محمد بن عبد الله	- يزيد بن الوليد بن عبد الملك - بن مروان أمّه فارسيّة - ابراهيم بن الوليد أمّه أم ولد - مروان بن محمد أمّه كرديّة - أبو جعفر المنصور أمّه بربريّة - موسى أمّه جرشيّة - هارون أمّه جرشيّة - المأمون أمّه باذغسيّة - المعتصم أمّه أم ولد - الواثق أمّه أم ولد - المتوكل أمّه أم ولد - المنتصر أمّه أم ولد - المستعين أمّه أم ولد - المعتزّ أمّه أم ولد - المهدي أمّه أندلسيّة - المعتمد أمّه أم ولد - المعتضد أمّه أم ولد

المصدر ابن حبيب، المحبّر، ص 45 - 46

إنّ ما يمكن استنتاجه من خلال دراستنا للجدول السّابق هو تطوّر واضح في نسبة الزواج بالغرائب من فترة زمنيّة إلى أخرى، إذ نلاحظ أنّ أمّهات كلّ الخلفاء الراشدين عربيات من قریش، كما يجدر بنا أن نذكر أنّه من ضمن إثني عشرة خليفة أمويًا ثلاثة فقط أمهاتهن غريبات واحدة فارسيّة وأخرى أمّ ولد وثلاثة كرديّة، بينما تطول قائمة الخلفاء العباسيين الذين أنجبتهم الغرائب من أمّهات الأولاد خاصّة، ويبدو

أن ثلاثة فقط منهم أمهاتهن حرائر عربيات من قبائل شتى، فأم أبي العباس من بني الحارث بن كعب¹، وأم المهدي حميرية²، وأم الأمين وهو محمد بن هارون الرشيد زبيدة بنت جعفر بن المنصور³.

اتّسمت الحدود الفاصلة بين نظام الزواج الإضوائي ونظام الزواج الاغترابي في الفترة الجاهلية والإسلامية الأولى بمرونتها وعدم ثباتها، لمرونة التراكيب الاجتماعية وعدم ثباتها هي الأخرى، في زيادة عن عدم توقّر امكانية البحث الميداني؛ فكلّ معلوماتنا مستقاة من الروايات الواردة في المصادر النثرية والشعرية، وهي متأخرة ويحتلّ فيها الجانب الذاتي وأحيانا الخيالي قسما كبيرا، ممّا يستوجب ضرورة التعامل معها بحذر شديد.

كما أنّ التطوّرات الطارئة على المجتمع العربي بسبب ظهور الدين الجديد وامتداد حدود الدولة العربية الإسلامية التي أسس نواتها الرسول في المدينة، وتهيّكلت ملامحها مع عمر بن الخطاب، وتبلورت مع عثمان بن عفان وأخذت في التطوّر منذ ذلك الحين، أدّت إلى اختلاط العروبة كنظام ثقافي له خصوصيّاته بثقافات الأجناس الأخرى التي أصبحت تعيش في ذمّة الدولة الإسلامية بعد الفتوحات، ممّا زاد في تعقّد الأمور في ما بعد.

ويندرج الزواج ضمن أبرز التنظيمات والمؤسسات الاجتماعية والاستراتيجية لا فقط في المجتمع العربي، بل في جميع المجتمعات البشرية كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك، باعتباره سبب أنسنة الإنسان باخضاع غرائزه الطبيعية للقانون والأعراف الجارية، رغم عجز هذه المؤسسة عن القضاء تماما على الممنوع أي الزنا، وذلك منذ أقدم العصور التاريخية.

وتكشف دراسة أنواع الزواج وطقوسه واستراتيجيّاته على كامل البناء الذهني والثقافي الذي ميّز المجتمع العربي في الفترة الجاهلية والإسلامية المبكرة، والذي ظلّ في تلك الفترة محافظا على نقاوته وخصوصيّاته الموروثة عن ماض سامي سحيق اشتركت فيه كلّ الشعوب التي استوطنت في المنطقة.

كما تعكس دراسة استراتيجيّات الزواج العربي في الفترة الجاهلية الأخيرة وبداية الإسلام مرونة التراكيب الاجتماعية وتقلّبها حسب مقتضيات الظروف.

¹ ابن حبيب، المحبّر، ص 33.

² المصدر نفسه، ص 36.

³ المصدر نفسه، ص 39.

خاتمة الباب الأوّل

لقد تجاوز الزواج في الثقافة العربية القديمة مستوى تنظيم الغريزة الطبيعية التي ثَمَّتْها الإسلام على عكس الديانات الأخرى.

وتكشف دراسة أنواع الزواج العربي على مسببات وغايات عديدة من وراء هذا التعدّد، اجتماعية واقتصادية وسياسية وسجلنا أنّ العديد من هذه الأنواع تدخل في باب التضامن والتكافل الاجتماعي مثل نكاح الشّغار ونكاح المساهاة، كما تعكس أصناف أخرى من الزواج تأقلماً مع الظرفية الطبيعية والاقتصادية خلال فترات المحل التي كانت تُجبر المرأة على الضّماد، أو نكاح المتعة الذي يمكن إدراجه في نطاق التأقلم مع طبيعة النشاط الاقتصادي التي كانت توجب على الرجل البقاء بعيداً عن زوجاته طيلة فترات طويلة من السنة، هذا وبدون تهميش جانب المتعة الذي كان يقرّه المجتمع العربي القديم حتى في نطاق نكاح البدل، لكن مع حرص شديد على تقنين الظاهرة ورفعها إلى مرتبة المؤسسة وإخضاعها إلى شروط أو عقود مضبوطة ومحدّدة زمنياً وهذا نستشقه في ما يخصّ نكاح الاستبضاع، الذي يعكس هو الآخر حرص العرب القدامى على تجويد السلالات البشرية على غرار الحيوانات وهذا يُثبت أنّ المجتمع الجاهلي لم يكن مجتمعاً مقفلاً.

يبقى أن نتساءل عن نوعية النساء اللاتي كنّ يخضعن لهذه الأصناف من الزواج؟ ما يُمكن استنتاجه من خلال دراستنا لأنواع النكاح العربي القديم، هو تطوّر في منظومة الزواج يُثبت نوع من الإقلاع التدريجي في نهاية الفترة الجاهلية عن بعض الأصناف المشار إليها مثل نكاح الضّيّز.

كما يمكننا التّساؤل عن دور العنصر اليثربي والتّجربة المدنية التي عاشها الرسول في الفترة التي قضّاها في المدينة، والتي أثّرت بدون شكّ في تكوين شخصيّته، في إبطاله عند فتحه مكّة أنواعاً عديدة من الزواج كانت رائجة بالمجتمع القرشيّ والتي يمكن اعتبارها مكّية، لكن إلى أيّ حدّ كان ذلك؟ يعسر الجواب عن هذا السؤال لغياب معلومات عن مدى استشراف هذه الأصناف من النكاح داخل المجموعات العربيّة الأخرى.

ويُبرز دراسة طقوس الزواج نفس الحرص على تقنيه والسّموّ به من مجرد الممارسة أو الظاهرة إلى مرتبة المؤسسة المعزّزة بقوانين وأعراف مضبوطة وشروط. وبخصوص أطراف الزواج، يزيد نكاح الأيامي إلى جانب ظاهرة تعدّد الزوجات التي لم تكن عامّة، في التأكيد على الجانب التضامني في مؤسسة الزواج التي

تبرز في هذه الحالة كمؤسسة تكافل تعنى برعاية الأرامل واليتامى، كما تكشف دراسة استراتيجيات الزواج العربي أهمية الدور الاجتماعي والسياسي الذي كانت تؤديه هذه المؤسسة، من حيث الحرص على التصاهر بين المجموعات المتكافئة في الشرف، إضافة إلى مساهمتها في نشر الإسلام داخل العديد من القبائل العربية وخارجها، ويتجلى هذا أثناء غزوات الرسول أو في حروب الردة والفتوحات، حيث كثيرا ما كان يرافق العمليات العسكرية تصاهرا مع المجموعات التي يتم إخضاعها وهذا كان معمول به في الفترة السابقة للإسلام في إطار الحروب التي كانت تجري بين القبائل وعند عقد التحالفات.

وثبتت دراسة الزواج حقيقة التنظيم الداخلي للمجتمع العربي القديم الذي كان جيد التهيكل وحريصا على تراتبيته وهذا يبرزه الحرص الشديد على التكافؤ بين الزوجين وتسمح الدراسة نفسها بالكشف عن نوعية العلاقات الرابطة بين المرأة والرجل في إطار هذه المؤسسة التي يمكن اعتبارها في الحقيقة صورة مصغرة للمجتمع ومختلف تراكيبه.

وبصفة عامة تعكس مؤسسة الزواج ثراء ثقافيا تميز به المجتمع العربي القديم ونضجا كان من وراء السمو بالزواج من مستوى الظاهرة إلى مستوى القيم التي حرص العرب على توريثها جيلا بعد جيل في إطار عنايتهم الشديدة بالنسب وصحته كما سيوضح لاحقا، وكناكيد على رغبتهم في التميز بهويتهم العربية عن بقية المجموعات الأخرى.

الباب الثاني

دراسة التراكيب الاجتماعية في المجتمع

العربي في الجاهلية والإسلام المبكر

ولّد الزواج وما ترتّب عنه من علاقات مبنية على أساس النسب والمصاهرة، إلى جانب العلاقات الإنسانية الأخرى القائمة على أساس العقود التي تُملّيها المصلحة المشتركة وظروف التعايش الجماعي في بيئة لها مقوماتها، تراكيب اجتماعية معينة هيكلت المجتمع العربي في الجاهلية ومنحته خصوصياته الثقافية الكبرى، التي ظلت راسخة وثابتة في الضمير العربي حتى بعد ميلاد الدولة الإسلامية.

ولا تسمح لنا نوعية المصادر والأخبار الواردة فيها التي اعتمدناها في هذه الدراسة بمعرفة دقيقة لهذه التراكيب، لا من حيث عددها ولا كيفية تنظيمها أو ماهية وظائفها أو حقيقة نفوذها، كما لا نعرف الكثير عن الأجهزة أو المؤسسات التطيرية المعتمدة لتنظيم شؤون المجتمع العربي في تلك الفترة الدقيقة، التي لم يعرف فيها القسم الأوسط من شبه الجزيرة العربية مبدأ الدولة والكتابة، فكانت ثقافته قبل ظهور الإسلام ثقافة شفوية تستند إلى الكلمة.

وسعياً منا لتوضيح البعض من هذا الغموض، حاولنا التركيز في بحثنا على الأسس الأنثروبولوجية التي انبنت عليها هذه التنظيمات والتراكيب الاجتماعية المختلفة، وذلك من خلال محاولة فكّ الرموز العالقة بها والتي تستند إلى ثقافة متجذرة في ماضيها السامي البعيد الذي ظلت آثاره حيّة مشكلة ما يُعرف بالذاكرة الجماعية الحية المشتركة بين جميع الأفراد الذين يتعايشون معا في نفس البيئة والظرفية التاريخية، بقطع النظر عن الفوارق الاجتماعية الفاصلة بينهم والتي يظلّ تأثيرها من هذه الناحية متواضعا.

وإنّ عدم اتسام المصادر بالموضوعية وتأكيدها على جماعات دون أخرى كجماعات بني هاشم على حساب بني أمية في ما يخصّ قریش، باعتبار أنّ عمليات التدوين تمت في العهد العباسي، لا يشكّل عائقا كبيرا في سبيل الباحث في هذا المجال، خصوصا وأنّ التراكيب والتنظيمات الاجتماعية بنى ذهنية قبل كلّ شيء، استبطنتها العقل البشريّ ببطئ كبير وثبات، ممّا يفسّر رسوخها طيلة فترة زمنية طويلة وصعوبة تغييرها على عكس التنظيمات الاقتصادية والسياسية التي تتحوّل بسرعة مذهلة نسبياً.

وتسمح لنا هذه الخصوصية بدراسة هذه التراكيب في فترة زمنية قديمة من خلال المصادر المتأخرة لرسوخها في العقليات ممّا جعلها تطفو دائما على الحاضر ولا تزول.

ففي ما تمثّلت أبرز أشكال التراكيب الاجتماعية التي تهيكل على أساسها

المجتمع العربي في القرنين السادس والسابع ميلادي؟ وماهي الأسس التي انبنت عليها
هذه التراكيب ؟ وفي ما تمثلت أبرز وظائفها التنظيمية ؟

الفصل الأول

أبرز أشكال التراكيب الاجتماعية في المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي الأول

أورد القرآن عديد الأسماء المعبرة على أشكال متنوعة من التنظيمات والتراكيب الاجتماعية التي عهدها العرب القدامى نذكر من أبرزها القبيلة¹، والعشيرة²، والمعشر³، والقوم⁴، والرّهط⁵، والفصيلة⁶.

ومن المستبعد أن يكون القرآن أورد كلّ هذه المصطلحات للتدليل على نفس الشكل من أشكال التراكيب الاجتماعية، وإن أثبت البحث أن العديد من الأسماء استعملها العرب في كلامهم للتدليل على نفس المعنى، ونذكر منها بالخصوص المعشر والقوم والعشيرة.

واختلفت المصادر الإسلامية في ترتيب التراكيب الاجتماعية العربية القديمة، وضبط أسمائها والحدود الفاصلة بينها ومن ذلك أن التويري قسّم المجتمع العربي القديم إلى عشر طبقات هي : الجذم⁷ والجماهير⁸ والشعوب⁹ والقبائل¹⁰ والعمائر¹¹ والبطون¹² والأفخاذ¹ والعشائر² والفصائل³ والأرهاد⁴.

¹ سورة الحجرات، الآية 13.

² سورة التوبة، الآية 24، سورة المجادلة، الآية 22، سورة الشعراء، الآية 214.

³ سورة الأنعام، الآية 103.

⁴ سورة هود، الآية 60 و70 و74 و89، سورة إبراهيم، الآية 9.

⁵ سورة هود، الأيتان 91 و92.

⁶ سورة المعارج، الآية 13.

⁷ الجذم لغة هو أصل الشيء، وجذم الشجرة أصلها، وجذم القوم أصلهم، وجذم الأسنان منابتها : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 223. ومما يؤكد عدم دقة المصطلحات الذالة على التنظيمات الاجتماعية العربية، حديث حاطب الذي أورده ابن منظور في نفس المصدر وعلى نفس الصفحة الذي قال فيه : "لم يكن رجل من قريش إلا له جذم بمكة"، أراد بالجذم حسب المؤلف : الأهل والعشيرة.

⁸ جمع جمهور، والجمهور الرّمل الكثير المتراكم الواسع. وقيل أيضا : الجمهور الأرض المشرفة على ما حولها، وجمهور الناس جلهم، كما ارتبط هذا المصطلح مع مفهوم الشّرف، فجماهير القوم أشرفهم : نفس المصدر، ص 370.

⁹ جمع الشعب، ومعناه الجمع والتفريق... والشعب القبيلة العظيمة، والشعب أبو القبائل الذين ينتسبون إليه أي يجمعهم ويضمّمهم، والشعب ما تشعب من قبائل العرب والعجم : نفس المصدر، ج 7، ص 127.

¹⁰ انظر ما يلي : ص 198.

¹¹ مفردها العمارة أو العمارة : أصغر من القبيلة، وقيل هو الحيّ العظيم الذي يقوم بنفسه... وهي من الإنسان الصّدر : انظر نفس المصدر، ج 9، ص 394.

¹² مفردها البطن : دون القبيلة وفوق الفخذ : نفس المصدر، ج 1، ص 434.

وقسم الأصفهاني من جهته المجتمع العربي القديم إلى ثماني أقسام نستشقها من خلال ما ورد في كتابه الأغاني وهي : الشعب، والقبيلة، والعمارة، والبطن، والفخذ، والعشيرة، والفصيلة، والرّهط وحكى ابن الكلبي عن أبيه أنّ : الشعب أكبر من القبيلة ثمّ الفصيلة ثمّ العمارة ثمّ البطن ثمّ الفخذ⁵، في حين رتب الزبير بن بكار التراكيب الاجتماعية العربية كما يلي : الشعب ثمّ القبيلة، ثمّ العمارة، ثمّ البطن، ثمّ الفخذ، ثمّ الفصيلة⁶ وقال أبو أسامة : هذه الطبقات على ترتيب خلق الإنسان فالشعب أعظمها، مشتقّ من شعب الرأس، ثمّ القبيلة من قبيلة الرأس لاجتماعها، ثمّ العمارة وهي الصدر، ثمّ البطن، ثمّ الفخذ، ثمّ الفصيلة، وهي الساق⁷.

ونعتقد أنّ هذا الاختلاف في ترتيب التراكيب الاجتماعية التي شكلت المجتمع العربي في نهاية الفترة الجاهليّة، سببه استناد الكتاب على ما تناقلته السنة الرّواة، إضافة إلى ما استنبطوه من خلال ما كان سائدا في عصرهم من تنظيمات اجتماعية أسقطوها على العصر الجاهلي، فلم يكن عملهم مدقّقا، إضافة إلى ما اتّسمت به هذه التراكيب من مرونة كما أنّ ثراء اللغة العربيّة وتعدد المصطلحات الدّالة على نفس المعنى أدّى إلى هذا الالتباس في المفاهيم ولا بدّ من مقارنة ما ورد في المصادر العربيّة الإسلاميّة المتأخّرة من أخبار تخصّ الفترة الجاهليّة بالشعر الجاهلي، الذي نعتبره مرآة عاكسة لكامل البناء الثقافي العربي الخالص والنقيّ نسبيا من المؤثرات الأجنبية، وللقاعدة الجغرافيّة التي يستند إليها والتي أفرزت نمط العيش البدوي، ممّا يفسّر سبب إطلاعنا على بعض نتائج الدّراسات الأنثروبولوجيّة الميدانيّة الحديثة التي أجريت على تلك المجتمعات البدويّة المعاصرة التي ظلت تعيش منعزلة في الوسط الصّحراوي، بعيدة عن كلّ المؤثرات الخارجيّة والحدّاث، لإيماننا الرّاسخ بأهميّة دور القاعدة الجغرافيّة والبيئة في إفراز النّمط الثقافي في الأوساط الاجتماعيّة القديمة.

¹ الألفاظ جمع فخذ وفخذ الرجل نفره من حيّه الذين هم أقرب عشيرته إليه وهو أقلّ من البطن، ويقال : يفخذ عشيرته أي يدعوهم فخذًا فخذًا : انظر نفس المصدر، ج 10، ص 198.

² انظر ما يلي .

³ المفرد فصيلة : وهي القطعة من أعضاء الجسد، وهي دون القبيلة وفصيلة الرجل : عشيرته ورهطه الأدنون، وقيل أقرب آبائه إليه، ويقال للعبّاس فصيلة النبي صلى الله عليه وسلم... وأصل الفصيلة قطعة من لحم الفخذ... وقيل الفصيلة فخذ الرجل من قومه الذين هو منهم : نفس المصدر، ص 273.

⁴ انظر ما يلي : ص 202.

⁵ نفس المصدر، ج 7، ص 127، وذكر جواد علي أنّ هشام الكلبي قد زاد مرتبة العشيرة بين الفخذ والفصيلة ! انظر : المفصل في تاريخ العرب، ج 1، ص 509.

⁶ ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 127.

⁷ نفس المصدر، نفس الصفحة.

وفي بيئة صحراوية قاحلة وشحيحة تُنتزع فيها سبل الحياة بجهد جهيد وحتى بالسّطو على ممتلكات الغير، وجد العربيّ نفسه مضطراً لمساعدة غيره، فتشكّلت التّراكيب والتنظيمات الاجتماعيّة العربيّة منذ القديم حول مبدأ الجماعة¹، بحيث لم يكن للفرد مكانا إلا في إطار المجموعة التي تبرز في شكل كتلة واحدة وهذا نستشفّه من كفيّة تعبير الإخباريين عند وصفهم لتحركات القبائل العربيّة، واستعمالهم لصيغة المفرد كقولهم : وركبت الأزد أو وجاءت غسان وأيضا في ثنايا الشعر الجاهلي حيث تتخذ القبيلة شكل المفرد المؤنث على شاكلة ما يتضمّنه هذا البيت المنسوب لدريد بن الصّمة² الذي قال فيه :

وما أنا إلا من غزيّة، إن غوت غويت وإن ترشد غزيّة أرشد

فكانت القبيلة تشكّل شخصيّة في حدّ ذاتها تتحرّك كجماعة موحّدة وواحدة.

وأعار العرب القدامي عناية بالغة لعدد أفراد المجموعة فكان ذلك مبعث فخرهم وسبب عزّتهم ومناعتهم³، فكانوا حتّى يعدّون أمواتهم ضمنهم ويذكرونهم ويفتخرون بهم وفي القرآن وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد⁴ ونذكر أيضا وعلى سبيل المثال أنّ الفرزدق كان يفخر بضخامة حجم قبيلته قائلا أنّ عددها كان يفوق الجمرات الصغيرة⁵. إلا أنّه عندما يتضمّن حجم المجموعة إلى حدّ معيّن، يتعذّر عليها البقاء متماسكة فيتحدّم عليها الانقسام فتتكوّن جماعات جديدة لكلّ واحدة منها هوّيتها واسمها الذي يكون في العادة اسم مؤسّسها، ولا يعني ذلك انفصالها تماما عن القبيلة الأمّ التي تظلّ حاضرة عند ذكر نسب الشخص وبالتالي لم تكن التّراكيب الاجتماعيّة ثابتة بل كانت متغيّرة باستمرار فكانت كالأشخاص لا تثبت على حال مما يفسّر صعوبة دراستها بدقّة، وهي لا تختلف عن غيرها من الظواهر الإنسانيّة الأخرى ويمكننا الاستشهاد في هذا الشأن بالجماعات التي كانت تكوّن قبيلة قريش، ففي فترة زمنيّة ما كثر الحديث في مكّة على جماعة عبد مناف، ولمّا تضخّم حجمها انقسمت إلى فروع كوّنوا أبناء عبد مناف هذا وهم عبد شمس وهاشم فالّتّراكيب الاجتماعيّة وليدة بينتها الجغرافيّة والزمنيّة الخاصّة، وهي إلى جانب مرونتها وديناميّة ميّتها متمايّزة، فهناك

¹ انظر : W. Montgomery Watt, *Mahomet*, p 37

² شاعر جاهلي من قبيلة غزية ذكره :

M. Abdessalem, *Le Thème de la mort dans la périe arabe des origines, à la fin du III^{ème} /IX^{ème} siècle*, p. 32.

³ انظر : B. Farès, *L'Honneur chez les arabes*, p 32

⁴ سورة الحديد، الآية 20، راجع أيضا أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 15، وابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص 82.

⁵ المصدر الأخير، ص 165.

المجموعات الكبيرة والمجموعات الصغيرة، وهناك الجماعات الشريفة والمتنقذة والجماعات الوضيعة، هذا إلى جانب اختلاف نمط العيش الترحال أو الاستقرار. وإن أمنا بالقاعدة الواحدة المفترزة لهذين النظامين في العالم العربي القديم¹، فإنّ عنصر التأثير يبقى وإن كان متواضعاً، وارداً وممكناً.

ويعتبر إيفانس بريتشارد² أنّ الجماعات الكبيرة المنظمة والتماسكة كالقبيلة والعشيرة قادرة على الاستمرار في الوجود لأجيال طويلة، رغم ما يطرأ على العناصر المكوّنة لها من تغيير بسبب الموت أو الرّحيل وغيره، ويعود ذلك لأهميّة طابعها البنيوي³، لهذا حاولنا التركيز في إطار هذا الفصل على دراسة هذين النوعين من التراكيب الاجتماعيّة ومكوّناتهما، لاقتربهما أكثر من الواقع التاريخي والإنساني بصفة عامّة⁴، ولأهميّة الدور الذي كان لكلّ من العشيرة والقبيلة في هيكل حياة العرب القدامى طيلة فترة زمنيّة طويلة تواصل صداها قوياً حتى بعد مجيء الإسلام.

جدلية الصلاقة بين العشيرة والقبيلة

لا ترسم مصادرنّا حدوداً ثابتة أو دقيقة بين العشيرة والقبيلة في المجتمع العربيّ القديم ولا تشير مختلف التعريفات الواردة في القواميس والمعاجم إلا إلى لبس واختلاط في المفاهيم.

¹ انظر الباب الثالث.

² اشتغل في السودان الجنوبي، ثمّ تمّ إرساله سنة 1931 إلى مصر للتدريس، وقام بجولة في أوساط جماعة التوير، وهي إحدى القبائل السودانيّة المقيمة على ضفاف النيل، التي شكلت موضوع دراسة أنثروبولوجيّة تمّ نشرها سنة 1940 تحت عنوان "The Nuer".

³ اتخذ مفهوم البنية "structure" أهميّة خاصّة في إطار الدراسات الاجتماعيّة والأنثروبولوجيّة الحديثة التي تناولت بالدرس القرابة، وبرز مفهومها الجديد والدقيق مع المدرسة البنيويّة في الستينات كتتويج للدراسات التي تمّ اجراؤها في تلك الفترة على عيّات اجتماعيّة متنوّعة في قارّات مختلفة (أفريقيا، آسيا، أستراليا...)، وكنقطة انطلاق لما تمّ تقديمه في ما بعد من أبحاث في الميدان نفسه. وتعرّف هذه الدراسات البنية الاجتماعيّة بكونها شبكة من العلاقات الفعلية الرابطة بين مجموعة من الأفراد الذين يحتلون وضعيات محدّدة ودقيقة داخل مجتمع معيّن، بالإضافة إلى الإطار الشكلي الهامّ الذي تنتظم ضمنه تلك المجموعة. وبخصوص تدقيق مفهوم البنية يمكن الرجوع إلى:

C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, vol II, p 103 - 104.

⁴ إنّ الإقبال على دراسة ما فوق القبيلة والعشيرة من تراكيب اجتماعيّة كالشعب والجذم، يفترض منّا التوغّل في الزمان الغابر، وملامسة الجانب الأسطوري والخرافي، والبعد عن الواقع التاريخي، وإن كانت الأسطورة والخرافة جانباً من هذا الواقع باعتبار أنّ الإنسان يصنعها منه. ونستنتج من خلال ما ورد في الشعر الجاهلي أنّ العرب القدامى كانوا واعين بوجود تجمّع أكبر من القبيلة، وقال عمرو بن كلثوم:

وقد علم القبائل من معدّ إذا قبب بأبطحها بنينا

بأنّا المطعمون إذا قدرنا وأنا المهلكون إذا ابتلينا

الزّوزني، شرح المعلقات العشر، ص 222.

يقول ابن منظور معرّفًا بالعشيرة : "عشيرة الرجل بنو أبيه الأدنون وقيل هم القبيلة والجمع عشائر العشيرة العامة مثل بني تميم وبني عمرو بن تميم والعشير القبيلة ومعشر الرجل أهله والمعشر الجماعة والمعشر والنفر والقوم والرّهط معناهم الجمع للرجال دون النساء¹.

ويقول في تعريفه للقبيلة القبيلة من الناس بنو أب واحد والقبيلة من ولد إسماعيل، عليه السلام، كاستبط من ولد إسحاق، عليه السلام، سمّوا بذلك ليُفرق بينهما، ومعنى القبيلة من ولد إسماعيل معنى الجماعة، يقال لكلّ جماعة من واحد قبيلة وأخذت قبائل العرب من قبائل الرأس لاجتماعها، وجماعتها الشعب والقبائل دونها².

وما نلاحظه من خلال هذه التعريفات هو تأكيد على مبدأ الجماعة الذي تقوم عليه كلّ من العشيرة والقبيلة، والانحدار من نفس الأصل والأب المؤسس للمجموعة والذي غالبا ما تتسمّى باسمه، كما نلاحظ من خلال ما ورد في لسان العرب للتعريف بمصطلح العشيرة أنّها للرجال دون النساء، وهذا نعتبره حجة إضافية على أنّ المجتمع العربي في العهد الإسلامي، الذي يستمدّ جذوره من الفترة الجاهليّة الأخيرة، مجتمع ذكوري، ولنا عودة دائما لهذا الجانب في مختلف مراحل هذه الدراسة ولا نجد أيّ إشارة ولو على وجه التقريب، لعدد الأفراد الذين يكوّنون العشيرة أو القبيلة، وإن حاولت بعض الدراسات الحديثة استنادا إلى الحجّة اللغويّة وإلى رقم عشرة الذي اشتقّ منه مصطلح العشيرة³، القيام ببعض الافتراضات حول العدد الأصلي للأفراد الذين يكوّنون العشيرة ونحن نعتبر مثل هذه الافتراضات غير مستقيمة، وبعيدة كلّ البعد عن الواقع التاريخي الذي قد تكون صورته بعض الأخبار عرضا عند ذكرها لحركات التمّصير⁴ أو وصفها لبعض الحروب في زمنيّة معيّنة ودقيقة، لإيماننا بديناميّة هذه التراكيب وتغيّرها من زمن إلى آخر وحتى من مكان إلى آخر، وبالتالي عدم ثباتها على حال واحد.

كما تذكر التعريفات الواردة لشرح مصطلح العشيرة أسماء أخرى للتعبير عليها، كالعشيرة، والمعشر، والقوم، والنفر، وجميعها وارد في المصادر للتدليل على نفس الشكل من أشكال التراكيب الاجتماعيّة وما نعتبره من جهتنا هامّا في

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 220.

² نفس المصدر، ج 11، ص 22.

³ انظر : (J. Chabbi, *Le seigneur des tribus*, p 621 (Note n° 653))

⁴ نشير في هذا الصّدّد إلى محاولة أحمد صالح العلي انطلاقا من عمليّة المساهمة الجماعيّة في دفع الدّية، تحديد عدد أفراد العشيرة بحوالي ألف رجل، مع الملاحظة أنّ هذا الرقم لا يشمل النساء والأطفال الذين لم يكونوا مطالبين بها، انظر كتابه : التنظيمات الاجتماعيّة والاقتصاديّة في البصرة في القرن الأوّل هجري، ص 35 - 40.

كلّ ما جاء من تعريفات بخصوص مصطلحي العشيرة والقبيلة، هو ما توحى إليه من معنى التلاحم والتآزر وحسن المعشر والمعاشرة بين جميع أفراد المجموعة التي تعيش داخل نفس الإطار التنظيمي، وهذا تؤكدّه الحجّة اللغويّة حيث يُسمّى زوج المرأة عشيرها لأنّه يعاشرها وتعاشره¹.

ويمكن إستنتاج من خلال ما تمّدنا به كتابات اخباريّ القرن الثاني هجري، والتي نعتبرها مرآة عاكسة للحياة الاجتماعيّة في الأمصار في القرن الأوّل الهجري، وجود علاقة جدلية قائمة بين العشيرة والقبيلة، نستشقه بالخصوص من صيغة التعريف ببعض الأشخاص الذين ورد ذكرهم في الروايات على شكل فلان بن فلان القرشي ثمّ المخزومي، أو فلان بن فلان، التميمي ثمّ السّعدي.

وما لاحظناه، هو تقديم للنسبة القبيلة على الانتماء العشائري. فهل كان الأمر كذلك قبل ظهور الإسلام ؟ وإيهما الذي كان أقرب وأهمّ بالنسبة للفرد عشيرته أم قبيلته ؟ ولإيهما كانت الأسبقية التاريخيّة ؟ أ للعشيرة التي تضخمت وامتدّت لتصبح قبيلة ؟ أم للقبيلة التي تضخمت إلى درجة استحالة بقائها متماسكة فتصدّعت وانقسمت إلى عشائر ؟ وهل كانت القبيلة إذا اتحادا عشائريّا ؟

العشيرة

تناول عدّة باحثين في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا دراسة مؤسسة العشيرة في مجتمعات بشريّة بدائيّة متمايضة من حيث النوع والمكان والزمان وحاولوا دراسة تاريخ نشأتها والأسس التي انبنت عليها، وعلى ضوء ما توصّلوا إليه من نتائج وضعوا لها تعريفات عدّة نذكر منها بالخصوص : تعريف أميل دور كهايم، الذي تناول في كتابه الأشكال الأوليّة للحياة الدنيويّة² دراسة العشيرة³، واستعمل للتعبير على هذا القسم من أقسام القبيلة مصطلح clan⁴، واعتبره تجمّعاً عائليّاً من نوع خاصّ لا تكون فيه القرابة مبنية. على الروابط الدمويّة فحسب، بل على اشتراك أفراد المجموعة في حمل نفس الاسم⁵، وهم يلتزمون تجاه بعضهم البعض بكلّ ما تمليه صلة القرابة من واجبات

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 220.

² Les formes élémentaires de la vie religieuse.

³ راجع ص 142 - 143 من المرجع المذكور.

⁴ انظر بخصوص التفسير الأنثروبولوجي لهذا المصطلح :

P. Bonte, M. Izard, *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, p 152 - 153.

⁵ يتماهى مصطلح "Clan" عند هذا الحدّ مع ما عبّر عليه الرومان بـ "Gens" واليونانيون بـ "Yégov". انظر :

E. Durkheim, *les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 142 - 143

نعدّ من أهمّها واجب التآزر والأخذ بالثأر وحماية القاتل إن كان منها والمساهمة في حمل الدية¹.

وتبيّن لإيفانس بريشارد من خلال دراسته لجماعات النوير أنّ العشيرة تتكوّن من مجموعة من السّلالات Lignages² الذكوريّة العاصبة Patrilineages، المنحدرة من نفس الجدّ المؤسس، وذلك في خطّ ذكوريّ، في حين يرحّج موردوك إمكانيّة أن يكون التسلسل القرابي من جهة الأمّ أيضا Matrilineages، ويضيف شرط ضرورة الإقامة الجماعيّة لكامل عناصر المجموعة في مكان معيّن³ ولنا عودة لهذا العنصر بالذات في ما يلي :

ونتساءل عن مدى إمكانيّة مطابقة هذه المفاهيم مع تركيبة العشيرة العربيّة القديمة خصوصا وأنّ المصطلحات الأجنبية مثل Clan و Lignage وغيرها مشحونة بتجربة تاريخيّة معيّنة، ويجب الحذر من استعمالها في مناخ آخر وفي زمنيّة مغايرة حتّى وإن وُجد تقارباً⁴ فالى أيّ حدّ يتماهى مصطلح Clan مع العشيرة العربيّة القديمة؟ وماذا عن المصطلحات العربيّة الأخرى كالبطن أو الحيّ⁵ ومدى تماهيها مع العشيرة ؟

عرّف ابن منظور الحيّ بـ : الواحد من أحياء العرب، والحيّ البطن من بطون العرب يقع على بني أب كثروا أم قلّوا، وعلى شعب يجمع القبائل⁶ ونذكر من بين الأخبار الواردة في المصادر التي اعتمدناها في هذا البحث، والتي تشير إلى رواج استعمال مصطلح الحيّ في الثقافة العربيّة للتدليل على قسم من أقسام القبيلة، ما قاله عبد الله بن عمر بن الخطاب لرجل سألّه : من أنتم ؟، فأجابّه : أوسط هذا الحيّ من مضر⁷ ويبدو أنّ العرب دأبوا على استعمال هذا المصطلح منذ الفترة الجاهليّة، وفي الحقيقة

¹ انظر ص من هذا العمل.

² لا ندري إن يصحّ هذا التعريب لمصطلح "Lignage" الذي يبدو وأنّه أخذ عن المجتمع الجرمانى وظلّ قائما في الفترة الفرنكيّة ويتمثّل في العائلة الكبيرة العاصبة (La famille agnatique large) التي تقوم بالثأر (Faide) وكان وجودها مقتصرًا على طبقة الأسياد (La classe seigneuriale) في القرون الوسطى، انظر :

J. Le Goff, *Civilisation de l'occident médiéval*, p 456.

وبخصوص مصطلح "Lignage" انظر أيضا :

P. Bonte, M. Izard, *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, p 421.

³ راجع : صلاح الفوّال : البناء الاجتماعي للمجتمعات البدويّة، ص 85.

⁴ انظر :

J. Le Cerf, "l'Orientation de la littérature Arabe contemporaine et l'action des tendances sociales", in *Correspondance d'orient*, n° 5 : Colloque sur la sociologie musulmane, actes 11 - 14, Septembre 1961, p 314 - 315.

⁵ عرّف جاك لوسارف الحيّ بكونه "التسمية العربيّة لمصطلح "Clan" ويتمثّل في التجمّع الأولي والأساسي في الحياة البدويّة" : art "Hayy", *EI/III*, p 340

⁶ لسان العرب، ج 3، ص 427.

⁷ ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 4، ص 143 - 144.

فإننا لم نعثر على أثر له في القرآن، لكنه ورد في المصادر العربية الأخرى وخصوصا في كتب الأنساب، حيث جاء على لسان الخليفة عمر بن الخطاب، عند ذكره لولد عوف بن لؤي بن غالب بن فهر لو ادّعت حيا من أحياء العرب لا دعيتهم¹، كما ورد مصطلح الحي في الشعر الجاهلي في عدة أبيات نعدّ منها بيتا نسب إلى عمرو بن كلثوم قال فيه مقتخرا بجماعته :

ونحن إذا عماد الحيّ خرّت
عن الأحفاض نمنع من يلينا²
والظاهر أنّ المراد بالحيّ هو تجمع عائلي ممتدّ على عدد من الأجيال، أمّا بالنسبة للخصوصيات التي كانت تميّزه عن غيره من الجماعات الأخرى فهي عديدة ونستشقهّا من خلال المصادر ومن خلال بعض التعريفات التي خصّ بها هذا المصطلح، والتي نذكر منها ما قاله فون قرنباوم G. E. Von Grunebaum الذي أكّد أنّ الحيّ كان يشكّل عند البدو الحدود الحقيقيّة للوحدة اللغويّة الرابطة بين مجموعة من العائلات المتعايشة بصفة جماعيّة ومغلقة، لا فقط بالنسبة إلى القبائل الأخرى، بل وحتى تجاه غيرها من المجموعات التي تشترك معها في الانتساب إلى نفس الجدّ المؤسس للقبيلة³، ويعتبر فون قرنباوم ذلك دليلا على أنّ القبيلة العربيّة لم تكن تشكّل قبل الإسلام وحدة لغويّة بل كانت تختلف داخلها اللهجات⁴ وهذا بالطبع رأي قابل للنقاش خصوصا وأنّ مصادرنا تشير إلى أنّ الفترة الجاهليّة القريبة من الإسلام، شهدت بداية تبلور قاعدة لغويّة واحدة كان القرآن والشعر مرآة عاكسة لها، وحدّت من هذه الناحية إلى حدّ ما، بين القبائل العربيّة في القرن السادس ميلادي وبين الأقسام التي تكونها وهذا بديهيّ.

ومن جهته، أكّد نولدكه Nöldeke على أهميّة المظهر السكاني للحيّ ودوره في تمثيل العلاقة الرابطة بين أفرادها واستند في ذلك إلى الحجّة اللغويّة باعتبار القبيلة أو غيرها من أشكال التراكيب الاجتماعيّة⁵، جماعة متكوّنة من أشخاص يسكنون

¹ هشام الكلبي، *جمهرة النساب*، بيروت 1986، ص 24.

² الزوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 210، وقال في شرحه لهذا البيت : "ونحن إذا قوضت الخيام فخرت على أمتعتها، نمنع ولحمي من يقرب منا من جيراننا، أو ونحن إذا سقطت الخيام عن الإبل للإسراع في الهرب، نمنع ونحمي جيراننا إذ هرب غيرنا حمينا غيرنا".

³ انظر الفصل الموالي.

⁴ انظر :

G. E. Von Grunebaum, "The nature of Arab unity before Islam", *Arabica*, Tome X, Janvier 1963, p 14.

⁵ نذكر دائما بما لاحظناه من انعدام الدقّة في مفاهيم المصطلحات الدالة عن التراكيب الاجتماعيّة العربيّة إلى حدّ اختلاطها، فنقرأ على سبيل المثال ما ورد في إحدى المراجع كتعريف لمصطلح الحي:

"Hayy (Hyy) ou) H. y. W) tout ou partie de la tribu" : P. Bonte, E. conte, C. Hames..., *Al Ansab : La quête des origines...*, p 257.

ويسافرون معاً¹ وسوف يبرز هذا الجانب بأكثر جلاء ووضوح أثناء حركات التّصير التي تلت الموجة الأولى من الفتوحات الإسلاميّة في القرن الأوّل الهجري، حيث استقرّت الموجات القادمة من شبه الجزيرة العربيّة في الأمصار على أساس قبليّ وعشائريّ ضمن قطائع متميّزة²، وأكّد هشام جعيط أنّ الوحدة السّكينة في الكوفة كانت متطابقة مع وحدة التّضامن البشري المتمثلة في القبيلة³ ومن هذا المنطلق فإنّ الأفراد المتساكنين معاً يشكلون وحدة يعيش أفرادها على نفس الرّقعة التّرابيّة، ويترتب عن ذلك واجب الدّفاع عنها من كلّ خطر خارجي قد يداهمها، وهو واجب جماعي يتقاسمه كلّ أفراد المجموعة بتفاني وتقديس، فتصبح تلك الرّقعة التّرابيّة عنصراً من العناصر المحدّدة لهويّة المجموعة والمعبّرة عليها بصفة مرنيّة وملموسة.

وإلى جانب كلّ ما ذكرناه من خصوصيّات ميّزت المؤسسة العشائريّة العربيّة، نشير إلى الدّور التاريخي الهام الذي لعبته في حياة الفرد والذي خلّده التراث المكتوب وذلك في غياب الدولة ومؤسساتها وأجهزتها الرّديعية والأمنيّة، فمن العشيرة يستمدّ الفرد هويّته ومناعته والأمن على حياته وهذا تؤكّده العديد من الأخبار الواردة في مصادرنا، ومنها أنّ العباس بن المطلب لما رافق الرسول لمقابلة أهل الخرج قال لهم في ما قال أنّ ابن أخيه : "من أعزّ النّاس في عشيرته يمنعه والله من كان ممّا على قوله منعة للحسب والشرف"، فأجابه أحد أبناء الخرج قائلاً : "إنّا أهل حلقة وافرة وأهل منعة وعز"⁴، ونلاحظ بالتّالي أنّ العباس أراد قبل كلّ شيء الإطمئنان على حياة الرسول بتبني جماعة الخرج الدّور الذي كان في عهدة عشيرته في مكّة⁵، والمتمثّل في الدّفاع عنه وحمايته من كلّ خطر يهدّد حياته، فمن أهمّ وظائف المؤسسة العشائريّة في الثقافة العربيّة توفير الأمن لأفرادها ولكلّ من يعيش في كنفها، في إطار أيّ شكل كان من أشكال العقود والتحالف الجاري بها العمل في تلك الفترة⁶.

وتزداد قدرة العشيرة على أداء هذا الدّور المتمثّل في حماية أفرادها وسط القبيلة، ووسط غيرها من القبائل، كلّما ازداد شرفها وعزّها ونشير في هذا الصّدّد إلى

¹ نفس المرجع، ص 60.

² انظر : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 3، ص 282 حيث نقرا : أنّ "عمر بن الخطّاب هو أوّل من مصرّ الأمصار : الكوفة والبصرة خططا للقبائل... وهو أوّل من دوّن الدّيوان وكتب النّاس على قبائلهم وفرض لهم الأعطية من الفيء...".

³ هشام جعيط، الكوفة : نشأة المدينة العربيّة الإسلاميّة، ص 231.

⁴ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 7 و 8.

⁵ من أهمّ الأسباب التي جعلت الرّسول يلجأ إلى طلب حماية جماعة أخرى قرار قريش هدر دمه إثر وفاة عمّه أبي طالب.

⁶ انظر الفصل الثاني من هذا الباب.

أنّ المجتمع العربي القديم كان مجتمعا تراتبيّا، تمايزت فيه العشائر من هذه الناحية بالاستناد إلى أسس عديدة كالنّسب أو الدّراية الحريّة أو الثّراء أو المكانة الدّينيّة.

وهذا نعرفه بخصوص قريش التي تتوقّر حولها أكثر معلومات من غيرها من القبائل العربيّة الأخرى، لأهميّة الدّور التاريخي الذي لعبته والمتمثّل في ظهور الإسلام على يد أحد أبنائها، والذي هيات له إلى حدّ ما، جملة من الأحداث الهامّة والمعطيات التاريخيّة، نعدّ منها بالخصوص ما بلغته قريش من مكانة دينيّة وسط غيرها من القبائل العربيّة، بإشراف إحدى العشائر التي كانت تكوّنها على شؤون الحرم المكي¹ وبلوغ البعض الآخر شرف المكانة الاجتماعيّة عن طريق الدور الاقتصادي الهام الذي لعبته، فكانت العشائر التي تكوّنها متميزة من حيث المكانة والمرتبة الاجتماعيّة ونذكر على سبيل المثال وجود اختلاف كبير بين جماعة بني عديّ بن كعب وجماعة بني مخزوم أو بني عبد شمس وهو اختلاف تؤكّده الأخبار التي أوردتها مصادرنا، ومنها أنّ الرسول لمّا دعا عمر بن الخطاب لبيعته إلى مكّة، ليبلغ عنه أشراف قريش أنّه يريد زيارة البيت، أجابه قائلا : "إني أخاف قريشا على نفسي وليس بمكّة من بني عديّ بن كعب أحد يمنعني وقد عرفت قريش عداوتي إيّاها، وغلظتي عليها ولكّني أدلك على رجل أعزّ بها منّي، عثمان بن عفّان"².

من جهة أخرى لم تعامل قريش كلّ الذين اعتنقوا الإسلام عند أوّل ظهور الدعوة بمكّة بنفس الطريقة بل أخذت بعين الاعتبار انتماءهم العشائري، فقامت بتعذيب من لم يكن لهم عشائر ومنعة، ليرجعوا عن الدّين الجديد الذي اعتنقوه ونذكر من بين هؤلاء المستضعفين عمّار بن ياسر، وصهيب بن سنان³، وبلال بن رباح⁴، وعامر بن فهيرة مولى أبي بكر الصديق⁵ ويروى أنّ قريش كانت تعذبهم في الرمضاء بأنصاف النهار⁶ أمّا الرسول فمنعه عمّه وأمّا أبو بكر فمنعه قومه⁷ ويبدو أنّ عمر خرج متقلّدا سيفه فلقية رجل من بني زهرة، فسأله : أين تعمد يا عمر؟ فأجابه : أريد أن أقتل محمّدا فقال له الرّجل : وكيف تأمن في بني هاشم وبني زهرة وقد قتلت محمّدا؟⁸، فنلاحظ

¹ راجع الفصل الثالث من الباب الثالث من هذا البحث.

² ابن هشام، السّيرة النّبويّة، القسم الثّاني، ص 315.

³ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 3، ص 315.

⁴ نفس المصدر، ص 232.

⁵ نفس المصدر، ص 230.

⁶ نفس المصدر، ص 248، ونزلت في هؤلاء آية : "والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا لنبوتنهم في الدنيا حسنة..." سورة النحل، الآية 41.

⁷ نفس المصدر، ص 233.

⁸ نفس المصدر، ص 267.

بالتالي أنّ الفرد لا تحميه عشيرة أبيه فحسب بل وحتى عشيرة أمّه ممّا يؤكد أهميّة النسب من الجهتين، وسوف نتطرق إلى هذا الموضوع لاحقاً.

وذكر القرآن فضل العشيرة كضمان لحياة الفرد في مجتمعه عند ذكره لخبر لوط الذي قال مخاطباً قومه : لو أنّ لي بكم قوّة أو أوي إلى ركن شديد¹ ويرجّح ابن كثير أنّ ما أراده لوط بالركن الشديد هو العشيرة التي كان محروماً من مساندتها ونصرتها له².

ولم يكن دور العشيرة مقتصرًا على ضمان الأمن لأفرادها وحمايتهم، بل كانت تحاسبهم أيضاً على أعمالهم، فكان الفرد يهابها ويكره خلافها ويحرص كلّ الحرص على نيل رضاها حتّى لا يتعرّض لغضبها، ومن بين الأعراف العربيّة المقدّسة عند العرب في الفترة التي ظهر فيها الإسلام، والتي كان جميعها يشكّل ما أطلق عليه دين العرب الذي خصّصنا له الباب الثالث من هذه الدراسة، هو أنّ العشائر أو القبائل، كانت تسلّم الأفراد الذين لا ينتمون إليها إلى مجموعاتهم لتحاسبهم في حالة اقترافهم لخطأ ما، ومن بين الأخبار الواردة في مصادرنا في هذا المعنى، ما روي بخصوص غزوة بنت دودان من بني عامر بن لؤي³، التي كانت تدخل على نساء قريش فتدعوهنّ إلى الإسلام وترغبهنّ فيه، فأخذها أهل مكة وقالوا لها : "لولا قومك لقتلناك ولكنا سنردك عليهم"، وكانوا قوماً أهل بادية⁴، وعروبتهم خالصة.

ولم يكن للعشيرة ولا حتّى للقبيلة نفوذاً قهرياً أو ردعيّاً، بل كانت تمارس على أفرادها نفوذاً معنويّاً، وأقصى ما يمكنها تسليطه على الفرد من عقوبات هو التبرأ منه وخلعه⁵، وحرمانه من الإنتماء إليها ويبدو أنّ الإعلان عن مثل هذه القرارات، التي تُتخذ بصفة جماعيّة، كان يتمّ في المواسم، وعلى لسان أقرب شخص من الخليع أو المخلوع، فكان الرجل منهم يأتي الموسم ويقول : "ألا إني قد خلعت إبنّي فإن جرّ⁶ لم أضمن وإن جرّ عليه لم أطلب، فلا يؤخذ بجرائره"⁷. ونلاحظ أنّه تبرؤ تام من مسؤوليّة الدفاع عن حقوق المخلوع إن كان مظلوماً، ومحاسبته وتحمل مسؤوليّة خطئه إن كان مخطئاً وجانياً، ممّا يفسّر شدّة تألم الذي، لسبب أو لآخر، ينال مثل هذا الجزاء القاسي، فشبهه في بعض الأبيات الشعرية المنسوبة إلى بعض شعراء العهد الجاهلي،

¹ سورة هود، الآية 80.

² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 435.

³ وهي الواهة نفسها للنبي : "وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي..." سورة الأحزاب، الآية 50.

⁴ ابن حبيب، المحبر، ص 81 - 82.

⁵ أنظر ما يلي.

⁶ جرّ يجر : إذا جنى جناية... أنظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 243.

⁷ الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 62.

بالدّنب الذي يعوي، وقال امرؤ القيس في معلقته :

وواد كجوف العير قفر قطعته به الدّنب يعوي كالخليع المعيل¹
ويبدو أنّ البعض من شعراء الجاهليّة قد نالوا هذا العقاب، وعبروا عن تألمهم
الشديد في أبيات رائعة، اخترنا منها تلك التي نسبت لطرفة بن العبد، الذي طرده قومه
لإسرافه في اللهو واللّعب وشرب الخمر، فقال نادما ومتأسّفا :

وما زال تشرابي الخمر ولذتي وبيعي وإنفاقي طريقي ومتلدي
إلى أن تحامنتي العشيرة كلها وأفردت أفراد البعير المعبد
ويروى أنّه مضى يطوف في أرض الجزيرة حتّى ضاق به الأمر واشتدّ
شقاءه، فعاد إلى عشيرته تائبا نادما ويبدو أنّها قبلت توبته².

كانت العشيرة تلعب دورا رئيسيّا في حياة الفرد وتمارس عليه سلطة معنويّة
وتتدخل حتّى في خياراته التي نعتبرها اليوم، في ثقافتنا العصريّة، من قبيل الأمور
الشخصيّة والفرديّة، ومن بين الأخبار المسجّلة في مصادرنا والتي اعتمدناها في هذا
الخصوص خبرا يخصّ سكينه بنت الحسين التي تزوّجت من أحد أبناء عبد الرّحمان بن
عوف وهو إبراهيم، وكان سيّدا إلا أنّه كان قصيرا، فلم يرضى بذلك بنو هاشم فخلّعت
منه³.

يتجلى من كلّ ما سبق أنّ العشيرة كقسم من أقسام القبيلة، كانت الخليّة
الاجتماعيّة الأساسيّة في المجتمع العربي عند ظهور الإسلام، لعلاقتها المتينة والمباشرة
بالفرد، وكان ذلك على حدّ السّواء عند البدو والحضر الذين ظلّوا رغم استقرارهم
متمسّكين بجذورهم البدويّة.

ونعتقد أنّ أهميّة المؤسّسة العشائريّة في المجتمع العربي القديم كانت من أهمّ
أسباب الخلط بينها وبين القبيلة التي نتساءل إن لم تكن في الواقع اتّحادا عشائريّا ؟ وإن
لم يتمثّل دورها، كمؤسسة هيّ الأخرى، في التنسيق بين مختلف العشائر التي تكوّنها ؟

¹ نفس المصدر، ص 61 : المعيل هو الكثير العيال.

² نفس المصدر، ص 81 - 82.

³ البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 43.

القبيلة

أورد القرآن مصطلح القبيلة الذي جاء في صيغة الجمع وكان مصحوبا بمصطلح "شعب"¹ في نفس صيغة الجمع : "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير"². واشتقت كلمة قبيلة من جذع قبل ومعناه قابل ويقول التويري سُميت قبيلة لأن أجزاءها متقابلة ومتساوية من حيث العدد³.

ومن هذا المنطلق تتكوّن القبيلة من مجموعة من الوحدات المتمثلة في العشائر، وتتولى دور التنسيق بينها ممّا يُضفي عليها طابعا سياسيا وتنظيميا يُميّزها عن العشيرة، التي تجري فيها الأمور بأكثر بساطة وتقوم العلاقات بين أفرادها خاصة على روابط القرابة الدّمويّة والمصاهرة، في حين تجمع القبيلة بين عشائر اتّحدت من أجل المصلحة التي قد تملئها علاقات الجوار، أو ضرورة التّنقل الجماعي بحثا عن المرعى والقوت ويتقارب هذا مع إحدى تعريفات القبيلة التي وضعها بعض المختصين الذين اهتموا بدراسة المجتمع العربي التقليدي⁴.

وتجمع القبيلة بين عشائر متميزة لم تذب داخلها بل ظلت وإن اتحدت محافظة على ذاتيتها وهويّتها، ويبرز هذا جليا في مستوى قبيلة قريش التي تألفت من مجموعة من العشائر التي تحالفت واتّحدت قبيل قرن على وجه التقريب من ميلاد الرسول على يد شخصيّة "قصي" الذي نعت "بالمجمّع"⁵ ويبدو أنّه قام بتجميع العشائر التي كوّنّت قريش البطاح⁶، وهيكلها داخل الحرم المكي :

¹ بخصوص مصطلح شعب الذي تعرضنا إليه آنفا، فيبدو أيضا وحسب ما ورد في بعض النقوش الجنوبية القديمة، أنه من أصل عربي-جنوبي وصيغته الأصلية "شعبم" ومعناه القبيلة. إلا أن الميم تسقط في لغة عرب الشمال فقط، لكن بظل هذا التفسير غير مقنع لاعتماده على الإشتقاق.

² سورة الحجرات، الآية 13.

³ التويري، نهاية الأرب في معرفة فنون الأدب، ج 2، ص 269.

⁴ أنظر :

"Autant que sur la consanguinité, la solidarité tribale repose sur les rapports de voisinage, la gestion commune des troupeaux, pâturage, et parcours de transhumance..." : P. Bonte, E. Conte..., *Al-Ansab*..., p. 18.

⁵ لا ندري الكثير حول هذه الشخصية التي ذهب البعض حتى إلى نعتها "بالخيالية" ويبدو أنه اكتسب صفة "المجمّع" وأن قريش سميت بذلك لتقرشها أي تجمعها بعد تفرقها في البلاد حين غلب عليها قصي بن كلاب وبه سمي قصي مجمعا : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 108.

⁶ وقع تمييزهم عن قريش الظواهر وعن سائر قريش الذين ليسوا من الأباطح أو الظواهر، أنظر : ابن حبيب، *المحبر*، 167 - 169.

وجاءت من أباطحها قريش كسِيل أتِيَّ بيْشة حين سالاً¹
ونذكر من بين العشائر التي كوَّنت "الأبطحيين"² بنو عبد مناف، وبنو عبد
الدار، وبنو عبد العزى، وبنو عبد بن قصي بن كلاب، وبنو زهرة بن كلاب، وبنو تيم
بن مرة، وبنو مخزوم بن يقظة بن مرة، وبنو سهم، وبنو جمح³
وقد شكّل أغلب هؤلاء أشراف قريش في تلك الحقبة التاريخية ومنه قول
الكميت :

فحلّت معتلج البطا ح وحل غيرك بالظواهر
ونقرأ في لسان العرب أنّ المقصود بمعتلج البطاح بطن مكة والبطحاء الرّمل
وذلك أنّ بني هاشم وبني أميّة وسادة قريش نزول ببطن مكة، ومن كان دونهم فهم نزول
بظواهر جبالها⁴ ومن بين الأدلة التي تثبت عدم ذوبان العشائر في صلب القبيلة
واقْتصار هذه الأخيرة على مهمّة الإشراف عليها والتنسيق بينها، هو ما نلاحظه في
التراث العربي المكتوب عند ذكر البعض من الحروب⁵ حيث تبرز القبيلة "كوحدة
تكتيكية"⁶ متشكّلة من مجموعة من العشائر، على رأس كلّ عشيرة سيّدها أو رئيسها⁷،
ونستعرض كمثال عن ذلك رؤساء حرب الفجار⁸ من قريش، كما أوردهم ابن حبيب في
كتابه المحبر⁹ :

على بني هاشم الزبير بن عبد المطلب
على بني عبد شمس حرب بن أميّة
على بني المطلب عبد يزيد بن هاشم بن المطلب وهو المحض
على بني نوفل مطعم بن عديّ بن نوفل
على بني عبد الدار عكرمة بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار

¹ انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 108.
² سما بذلك لأنهم دخلوا مع قصي البطاح : ابن حبيب، المحبر، ص 168.
³ راجع نفس المصدر، ص 167 - 168.
⁴ انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 277. مادة "ظهر".
⁵ انظر : الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 34 - 35.
⁶ على حد تعبير هشام جعيط : الفتنة الكبرى... ، ص 200.
⁷ الرئيس : سيد القوم... ورأس القوم : صار رئيسهم ومقدمهم... ، انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 80.
⁸ حرب الفجار كانت بين قريش ومن معها من كنانة وبين قيس عيلان في الجاهلية، وسمت قريش هذه الحرب فجاراً
لأنها كانت في الأشهر الحرم... نفس المصدر، ج 10، ص 189، انظر أيضاً ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 5،
ص 152-157.
⁹ انظر : ص 169 - 171. وتجدر الإشارة إلى أن تراتبية ابن حبيب وضعت بني هاشم في صدارة العشائر القرشية.
ولا ندري إن كان هذا راجعاً إلى مكانتها في ترتيب المعركة (ordre de bataille) بسبب الوظيفة الدينية التي كانت
تضطلع بها آنذاك، وهو ما يمكن استخلاصه من تسميتها بحرب "الفجار"، أو إلى قراءة متأخرة للمدون الذي سبق
بني هاشم بحكم أنهم عشيرة الرسول ؟ ونعتقد أن هذه التراتبية في حاجة إلى مزيد من التمهّص والتدقيق.

على بني أسد بن عبد الغزي خويلد بن أسد وعثمان بن الحويرث بن الأسد

على بني زهرة مخرمة بن نوفل بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة

على بني تيم بن مرة عبد الله بن جدعان بن عمرو

على بني مخزوم هشام بن المغيرة

على بني سهم العاص بن وائل

على بني جمح أمية بن خلف

على بني عدي زيد بن عمرو بن نفيل

وعلى بني عامر بن لؤي عمرو بن عبد شمس، أبو سهيل الأعم

وعلى بني محارب بن فهر ضرار بن الخطاب بن مرداس

وعلى بني الحارث بن فهر عبد الله بن الجراح

وعلى بني بكر بن عبد مناة بن كنانة بلعاء بن قيس الكناني

وعلى الأحابيش¹ الحليس بن يزيد من بني الحارث بن عبد مناة بن كنانة

وكان كل هؤلاء متساندين، وتحت رايات شتى لا تجمعهم راية أمير واحد²،

ولا ينفي هذا وجود مستعلين عليهم لشرفهم وهم ابن جدعان وهاشم وحرب³، وإنّ نفس هذا التصنيف العشائري، اعتمده محمد ابن إسحاق عند ذكره لأسرى قريش يوم بدر⁴.

وتحتلّ القبيلة مرتبة أعلى من العشيرة من حيث القدرة التنظيمية ونفوذها التأثيري القوي الذي يخول لها الجمع والتوحيد بين مختلف الجماعات أو العشائر، التي تتولى مهمة الإشراف عليها عند ما تقتضي الحاجة إلى ذلك في وقت وجيز، فتتسى الجماعات ما قد كان بينها من خلافات، وتلتحم بسرعة مذهلة لتشكّل كتلة واحدة في وجه أيّ خطر خارجي يداهمها، بدون أن ينزع عنها هذا ذاتيتها أو يطمس هويتها⁵، ذلك أنّ بعد انقضاء المدة التي يتطلبها هذا الانصهار والإتحاد "التكتيكي" تعود الجماعات من جديد إلى ما كانت عليه، وتتهمك كلّ واحدة منها في شؤونها ومشاغها اليومية هذا أمر هامّ ومذهل في نفس الوقت، لا يمكن في الحقيقة تفسيره إلا بالحفر بعمق في الذاكرة واللاوعي الجماعي الذي تغوص جذوره في ماضي سحيق وغابر لا

¹ سمّوا أحابيش نسبة إلى حبشي وهو جبل بأسفل مكة، ذلك أنّ بني المصطلق وبني الهون بن خزيمه اجتمعوا عنده فحالفوا قريشاً، وتحالفوا بالله "إنا ليد على غيرنا ما سجا ليل ووضح نهار وما أرسى حبشي مكانه"، فسمّوا أحابيش قريش باسم الجبل : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 21، وانظر أيضاً :

Art "Badw", EI/II, p. 918. حيث نقرأ أنّ لامنس (Lamens) يعتبر أنّهم في الأصل عبيد من الحبشة.

² ابن حبيب، *المختبر*، ص 171.

³ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁴ انظر : ابن هشام، *السيرة النبوية*، القسم الثاني، ص 3 - 7.

⁵ عند التعريف بالشخص يقع ذكر نسبته القبلية وانتماءه العشائري.

نعرف عنه الكثير، وإنّ ذلك يتطلب منّا فكّ كلّ الرّموز المبهمة التي خلفها هذا الماضي والمستندة في أغلبها إلى دائرة الدّين والسحر، التي تُعتبر مصدر وأصل تشكّل كلّ التنظيمات والتركيبات الاجتماعية القديمة منذ فجر التاريخ، هذا ما سوف نحاول إبرازه عند بحثنا في مختلف الأسس الأنثروبولوجيّة التي يستند إليها البناء القبلي والعشائري في الثقافة العربيّة القديمة.

ويبرز أهميّة الدور التنظيمي للقبيلة من خلال مؤسساتها، ومن خلال وظيفة السّيادة والإشراف الدّيني والدنيوي¹، ممّا يجعل بنيتها أكثر تعقداً واشتباكاً من بنية المؤسسة العشائريّة التي تسير فيها الأمور بأكثر بساطة كما ذكرنا، بدون أن ينفي عنها ذلك دورها التّاطيري، لكن في مستوى أقلّ من القبيلة، لأنّ العشيرة تبرز إذا قمنا بعملية تفكيكها كاتّحاد لمجموعة من "الأرهاب" أو الجماعات الصغيرة، التي تشكّل كلّ واحدة منها نواة لمجموعة أكبر.

الرّهط كقسم من أقسام العشيرة

يقول ابن منظور : رهط الرجل قومه وقبيلته ويقال هم رهطه دنية والرّهط عدد يجمع من ثلاثة إلى عشرة وبعض يقول من سبعة إلى عشرة، وما دون السبعة إلى الثلاثة نفر².

وئماهي اللغة العربيّة بين الرّهط والعِترَة التي عرفها ابن منظور كما يلي: "عِترَة الرجل" أقرباؤه من ولدٍ وغيره، وقيل : وهم قومه دنيّاً وقيل هم رهطه وعشيرته الأذنون من مضى منهم ومن غبر وقال أبو عبيد وغيره عشرة الرجل وأسرته وفصيلته رهطه الأذنون وقال ابن الأعرابي : العترة ولد الرجل وذريته وعقبه من صلبه، قال : فعِترَة النبي صلى الله عليه وسلم ولد فاطمة البتول، عليها السلام ورؤي عن أبي سعيد قال : العترة ساق الشجرة، قال وعترة النبي صلى الله عليه وسلم عبد المطلب وولده وقيل : عترة أهل بيته الأقربون، وهم أولاده وعليّ وأولاده وقيل عترة الرّجل أقرباءه من ولد عمّه دنيّاً، ومنه حديث أبي بكر، رضي الله عنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم حين شاور أصحابه في أسارى بدر عترةك وقومك؛ أراد بعترته العباس ومن كان فيهم من بني هاشم، وبقومه قريش³.

¹ انظر الفصل الثالث من هذا الباب.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 343.

³ نفس المصدر، ج 9، ص 34.

ويتجلى من خلال هذه التعريفات المختلفة والمتنوعة أن الرّهط أو العترة جماعة صغيرة من الأشخاص تتكوّن من القرابة الدّنيا والقريبة المبنية على الرابطة الدّمويّة المتمثلة في البنوة والأخوة والعمومة¹، والتي تميّزها الثقافة العربيّة داخل الجماعة الكبرى كالعشيرة والقبيلة، وتعتبرها ساق الشجرة وأورد القرآن كلمة رهط عند تعرّضه لقصة شعيب الذي تنكر له قومه قائلين : إنا لنراك فينا ضعيفا ولولا رهطك لرجمناك² ونستنتج من خلال هذا الخطاب تمييزا واضحا بين جماعة كبيرة، هي عشيرة شعيب أو قومه الذين رفضوا ما دعاهم إليه وجماعة أصغر منها تتمثل في رهط شعيب أو قرابته الدّنيا التي وقعت مراعاتها لكي لا تُسلط عليه الجماعة عقوبة الرّجم لمخالفته دين الآباء.

فإلى أيّ حدّ يمكن مماهة هذه المجموعة التي عبّر عنها القرآن بالرّهط مع ما أشار إليه عند مخاطبته للرّسول بعشيرتك الأقربين³ ؟ التي ميّزها عن باقي العشيرة مضيفا لها صفة الأقربين ومن المقصود بهؤلاء بالضبط ؟ أجماعة بني عبد المطلب أم جماعة بني هاشم المتكوّنة من بني عبد المطلب وبني المطلب الذين دخلوا فيها، مع أن المطلب هو أخ لهاشم مثل عبد شمس وبقية إخوته ؟

وتبقى الإجابة عن مثل هذه الأسئلة خالية من الدّقة، ورهينة الإجتهد الشخصي والقدرة على تفسير الأحداث والقراءة بين أسطر الأخبار الواردة في المصادر، لذلك نتجاوز هذا الجانب الشكلي للإهتمام بما وراءه من معاني عميقة ومعبرة عن الخصوصيات الثقافيّة للمجتمع العربي القديم، فنلاحظ أنّه كان يولي أهمية بالغة للقرابة الدّنيا ولرايها في الحكم على الفرد، فهي الضامن الوحيد لمصداقيّته وسط قومه، وهذا نستشقه بوضوح في خصوص الرّسول عند بداية نشره للدّعوة الإسلاميّة وسط النّاس أثناء مواسم الحجّ، فكان عمّه أبو لهب يمشي وراءه مردّدا لا تطيعوه فإنّه صابئ كاذب، فيردّ عليه العرب أقبح الردّ قائلين : أسرتك وعشيرتك أعلم بك حيث لم يتبعوك⁴.

والمقصود بالأسرة هنا الرّهط المتكوّن من قرابة الرّسول التي تضمّ أعمامه أي جماعة بني عبد المطلب والتي كان رايها، الذي جاء على لسان عمّه أبي لهب حاسما في الحكم على دعوته بالفشل وسط قريش أولا، ثمّ وسط بقية القبائل العربيّة⁵.

¹ راجع نفس المصدر، ج 4، ص 420، مادة "دنا".

² سورة هود، الآية 91.

³ سورة الشعراء، الآية 214.

⁴ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 216.

⁵ لم تدخل هذه القبائل في الإسلام إلا بعد فتح الرّسول لمكة.

ويمكننا ربط الصلة بين هذه القصة وقصة النبي شعيب التي أوردها القرآن، لأن كلا التبيين فشل في نشر دعوته وسط قومه بسبب موقف قرابته الدنيا منها ورفضها لها ونلاحظ في الحالتين مراعاة كبيرة لهذه المجموعة الصغرى تمثلت في عدم تسليط العقوبة المقررة على أحد أبنائها.

وبخصوص الرسول فإنه ظلّ يقيم بمكة تحميه قرابته الدنيا من خلال شخص عمّه أبي طالب، لكن عند موت هذا الأخير، فقد سنده ولم يعد آمناً على حياته، فكان ذلك من بين الأسباب التي دفعته إلى الهجرة خارج مكة.

لقد أولت الثقافة العربية أهمية بالغة للرّھط أو العترة التي تنماهى إلى حدّ كبير مع العائلة الأبويّة الكبرى "La grande famille patriarcale"، والمتألّفة من تتالي ثلاثة أجيال على الأقلّ، تنحدر من نفس السلف وتتشترك في نفس مكان الإقامة، تربط بين أفرادها علاقة القرابة الدنيا القائمة على البنوة والأبوة والأخوة والعمومة، فتبدو متماسكة بفضل ما تمليه عليها هذه القرابة البيولوجيّة والدمويّة من التزامات يقوّسها الضمير العربي إلى حدّ كبير، أهمّها واجب التآزر وتوفير الحماية إلى جميع أفرادها إلى حدّ الاستبسال والاستماتة.

وتتألّف هذه الجماعة التي يُطلق عليها مصطلح الرّھط أو العترة وغيرها ممّا يماهيه من مصطلحات، من مجموعة من الأسر أو البيوت نشأت نتيجة زواج الأبناء عند بلوغهم سنّاً معيّنة، فكونوا داخل العائلة الكبرى أسراً وبيوتاً صغيرة وأنجبوا بدورهم أبناء، وظلّوا يقيمون مع العائلة الكبرى في نفس المكان الذي نشأوا به.

الأسرة والأهل والبيت

يقول ابن منظور في شرحه لمصطلح الأسرة أسرة الرجل عشيرته ورهطه الأذنون لأنّه يتقوّى بهم وفي الحديث زنى رجل في أسرة من الناس والأسرة عشيرة الرجل وأهل بيته¹ ويؤكد رجب بلشير² أنّ الأسرة هي الخليّة الاجتماعيّة الأساسيّة عند العرب الرّحل، إلّا أنّها لأسباب أمنية بالخصوص لا تعيش منعزلة بل تنضمّ إلى أسر أخرى تؤمن بالاشتراك معها في الانحدار من نفس الجدّ المؤسس وبالتالي فإنّ الأسرة النوويّة كما عرفها كلود ليفي ستروس، والمتكوّنة أساساً من الزوج والزوجة

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 141 : نلاحظ دائماً نفس اللبس والاختلاط بين المفاهيم عند التعريف بمثل هذه المصطلحات وعدم ثبات الحدود الفاصلة بينها.

² تاريخ الأدب العربي، ص 22.

والأبناء، ليست سوى وحدة داخل العائلة الكبرى الممتدة، والتي يمكن التعبير عليها بالرّهط أو بما يماثله من مصطلحات.

واهتمت بعض الدراسات الحديثة بالبحث في مصطلح الأسرة في الحضارة العربيّة عند ظهور الإسلام، ونذكر من بينها وعلى سبيل المثال كتاب جاكين الشابي¹، باعتبارها الخليّة الأساسيّة لكلّ التراكيب الاجتماعيّة والإطار الشرعي والوحيد، في المنظور العربي التقليدي والإسلامي، للتنازل وإنجاب أبناء شرعيين، واعتبرت جاكين الشابي أيضا الأسرة كجزء من العائلة الكبيرة العاصبة² Lignage، التي تشكل وحدة سياسيّة أساسيّة في القبيلة العربيّة، في حين يقتصر دور الأسرة في نظرها على انجاب أبناء شرعيين وتتميّز هذه الأخيرة بقوة الرابطة التي تجمع بين أعضائها، واستندت جاكين الشابي في ذلك إلى الحجّة اللغويّة وإلى جذع أسر ومعناه الشّد والعصب³.

ومصطلح الأسرة هو أحد المصطلحات الدالة على هذه الخليّة الاجتماعيّة الأساسيّة التي لم يكن العرب القدامى يولونها أهميّة أكثر من تلك التي يولونها للعائلة الممتدة⁴، ويبدو أنّ هؤلاء استعملوا أيضا للتدليل على الأسرة مصطلح أهل وأهل البيت، ونقرأ في لسان العرب أهل الرّجل عشيرته وذوو قرياه⁵ ويقال أيضا أهل الرجل وأهل الدّار⁶، وأهل البيت سكانه وأهل الرجل أخصّ الناس به⁷.

وأهل هو الآخر مصطلح سامي قديم استعمله العبريون القدامى على شكل "أوهال" "Ohel"، للتدليل على الخيمة التي تتماهى مع البيت في الثقافة العربيّة البدويّة،

¹ Le seigneur des Tribus.

² سبق وأن قمنا بشرح هذا المصطلح الذي يمكن مماهاته في الثقافة العربيّة بالرّهط أو "بال"، و"أل فلان" : سلالته العاصبة التي ينحدر منها في خطّ ذكوري، وأورد القرآن في نفس المعنى هذا المصطلح الذي كان معهودا عند العرب، في آيات عديدة نعدّ منها على سبيل المثال : الآية عدد 6 من سورة مريم، ولا ندري إن يمكن أن يطلق على نفس هذا النوع من المجموعات المبنية على القرابة، اسم الحمولة الذي يشهد الشعر الجاهلي عن رواج استعماله في المجتمع العربي القديم (معلقتي طرفة وعنترة)، ويبدو أنّ المقصود بها العائلة الكبيرة التي تحتل مرتبة وسطى بين الأسرة والعشيرة، انظر :

J. Chelhod, "Du nouveau à propos du Matriarcat arabe", in Arabica, TXXVIII, Fas 1, Fév 1981, p 102.

ولنا عودة لاحقا لهذا المصطلح الذي له علاقة متينة بالذية التي يعبر عليها أيضا بالحمالة ويقول عنها ابن منظور أنّها "الذية والغرامة التي يحملها قوم عن قوم..." لسان العرب، ج 3، ص 335.

³ نفس المصدر، ج 1، ص 141.

⁴ انظر :

J. Cuisinier et A. Miquel, "La Terminologie Arabe de la parenté : analyse sémantique et analyse componentielle", l'Homme, Juillet-Déc 1965, Numéros 3 et 4, p37, Note n° 1.

⁵ ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 253.

⁶ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁷ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

كمقر إقامة الأسرة المتكوّنة من الزوجين والأبناء¹ و"البيت" أيضا مصطلح سامي قديم راج استعمله عند شعوب الشرق القديم، وخاصة القبائل الأرامية، وإن كان للتعبير عن معنى مغاير للمعنى المقصود في الثقافة العربية، وذكر دوسو² أنها إثر تمكّنها من السيطرة على السواحل الشامية، استقرت داخلها في شكل "بيوتات" طبقا لما كان معهود عليه في تلك الفترة من تنظيمات اجتماعية، ونعتت الواحدة منها بـ "Bèt" أو "Bit" مثل "بيت عديني" أو "بيت أقوشي"³.

وبخصوص مصطلح "البيت" نشير إلى أنه شهد تطورا هاما في معناه على مرّ الزمان، ويبدو أنه كان في الأصل متصلا بالمعتقدات الدينية العبرية القديمة، فكان يتمهى في زمن الآباء، مع الحجر حسب ما تدلّ عليه الرواية الواردة في التوراة بخصوص إسحاق الذي نام على حجرة وحلم بآل فاعتبرها مسكن الإلاه بيت آل وتطور هذا المعنى عند العبريين القدامى ليشمل الهيكل الذي يأوي صنم الإلاه والذي يتشكّل من قبة أو معبد ومع مجيء الإسلام أصبح البيت بيت الله الحرام⁴ جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس⁵.

وبصفة موازية لهذا المدلول الديني العقائدي، نقرأ في كتب الأنساب عبارة وفيهم البيت أو عندهم البيت أو وفيهم البيت والعدد⁶، وذلك عند ذكر بعض الأشخاص الذين شرفوا في مجتمعاتهم على شكل بني فلان من عشيرة كذا وفيهم البيت. والمقصود هنا هو البيت من بيوتات العرب الذي يضمّ شرف القبيلة كال حصن الفزاريين وآل الجديين الشيبانيين⁷.

ويضيف ابن منظور قائلا : "وكان ابن الكلبي يزعم أنّ هذه البيوتات أعلى بيوت العرب ويقال : بيت تميم في بني حنظلة أي شرفها⁸ وبعد ظهور الإسلام أصبح بيت الرسول بيت الشرف والعفاف إتما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت⁹

¹ انظر نفس المصدر، ص 545، وراجع J. Chabbi, Le seigneur des tribus, p. 621 وفي القرآن و: "جعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم"، سورة النحل، الآية 80.

² La Pénétration des Arabes en Syrie, avant l'Islam, p 185.

³ نفس المرجع : نفس المصطلح استعمله الإخباريون عند ذكرهم لدخول بعض القبائل العربية في الإسلام، انظر مثلا : الطبري، تاريخ الطبري، ج 11، ص 534، حيث نقرأ خبرا يقول صاحبه أنّ "بريدة بن الحصيب أسلم هو ومن معه، وكانوا زهاء ثمانين بيتا".

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 454.

⁵ سورة المائدة، الآية 97. انظر الباب الثالث من هذا العمل.

⁶ البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 169 : "المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم إليه البيت والعدد" ونقرأ على ص 170 من نفس المصدر : "... وكان المغيرة ذا قدر في قريش وكان يطعم الطعام...".

⁷ ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 546.

⁸ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁹ سورة الأحزاب، الآية 33.

وحسب التفسير التي خُصّت بها هذه الآية القرآنية، فإنّ المقصود بأهل البيت هم علي وفاطمة والحسن والحسين كما جاء على لسان الرسول نفسه لما اجلسهم وجلّهم بكساء¹ كان عليه، ثمّ قال : هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرّجس وطهرهم تطهيراً².

ويثير فينا هذا الحديث عديد التساؤلات، ونستسمح لأنفسنا عرض البعض منها مرافقة ببعض الاستنتاجات.

نلاحظ أنّ الرسول لم يذكر أزواجه ضمن من اختارهم أن يكونوا أهل بيته، فهل كان ذلك لعدم انجابهنّ لأبناء معه ؟ وبالتالي يصبح الأبناء العنصر الرئيسي في البيت أو الأسرة في الثقافة العربيّة باعتبارهم يؤمّنون استمراريّة السّلالة وبقاءها، ممّا يزيد في إثبات أهميّة الإنجاب في مؤسّسة الزواج، ذلك أنّ الإنجاب وحده الذي يمنح قيمة للفرد ذكراً كان أو أنثى وسط مجتمعه.

الرسول لم يكن له أبناء ذكورا فُلِعَتْ بالأبتر كما هو معلوم، فهل أراد تفادي هذا النقص بابني ابنته فاطمة من ابن عمّه علي، فوضع على عاتقهما مسؤوليّة ضمان الاستمراريّة لبيته ؟ وإنّ هذا الحديث سيستغله شيعة علي في ما بعد للمطالبة بحق آل البيت في الخلافة والإمامة.

يتجلى من خلال ما سبق أنّ مصطلح البيت تجرّد شيئاً فشيئاً من معناه المادّي الأصلي كحجرة أو كمقرّ يأوي صنم الإلاه ثمّ كمسكن يأوي الأسرة³، للتدليل على مكانه وليتماهى مع مفهوم الشرف والأشراف⁴ ممّا يؤكّد الأصل الديني لمصطلح البيت ولا يشكل هذا استثناءاً بالنسبة لكامل الثقافة العربيّة القديمة التي تميّزت بارتباط الظاهرة الدينيّة بالظاهرة الاجتماعيّة، ولنا عودة لهذا لاحقاً.

وما يهمّنا هو أنّ مصطلح البيت أو أهل البيت بات معبّراً أيضاً في الثقافة العربيّة عن الأسرة كخلية اجتماعيّة قائمة على أساس الزواج، ونلاحظ في هذا الصّد أن البيت في اللغة العربيّة معناه أيضاً التزويج، وأنّ بيت الرّجل إمراة وعياله⁵ وبالتالي

¹ سوف نتعرّض في الفصل الثالث من الباب الثالث لهذا الرّمز الهامّ في الثقافة الدينيّة العربيّة وارتباطه المتين بمفهوم التحريم.

² انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3، ص 465 - 467، وانظر : ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص 253.
³ أكد القرآن على هذا المعنى في البعض من آياته مثل الآية عدد 189 من سورة البقرة : "واتوا البيوت من أبوابها" والآية عدد 53 من سورة الأحزاب : "يا أيّها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم" والآية عدد 80 من سورة النحل : "والله جعل لكم من بيوتكم سكناً...".

⁴ يقال فلان بيت قومه أي شرفهم : ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 546 وانظر أيضاً : ابن هشام، السيرة النبويّة، القسم الثاني، ص 617 حيث نقرا بخصوص أمّ قرفة أنّها "كانت في بيت شرف من قومها" ونقرأ أيضاً في ما يخصّ رفاعة بن قيس أنّه كان "ذا اسم في جشم وشرف"، مع الإشارة إلى أن اختيار المثاليين المذكورين كان على وجه الصدفة، في حين تعجّ مصادرنا بمثل هذه الأمثلة.

⁵ ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 546.

أسرته المقيمة به¹، وأحسن تعبير عن المماهة بين البيت وسكانه، هذا البيت الشعري الذي يقول صاحبه فيه :

ألا يا بيت، بالعلياء بيت
ولولا حبّ أهلك، ما أتيت²

فأهل البيت سكانه الذين يقيمون به في إطار مؤسسة الزواج، ويشكلون الأسرة المتكوّنة من الزوجة والزوج والأبناء.

ورغم تفشّي ظاهرة تعدّد الزوجات بالنسبة للزوج الواحد، والتي لا يجب تعميمها على جميع شرائح المجتمع العربي في تلك الفترة³، فيبدو أنّ الزوج كان يجهّز بيتاً مستقلاً لكلّ زوجة من زوجاته وأحسن ما يمكن الاستشهاد به كمثال الرسول الذي بنى لكلّ زوج من أزواجه في المدينة بيتاً يزورها فيه عند الحاجة : "يا أيّها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي"⁴، والمقصود بيوت أزواجه⁵.

ونلاحظ مماهاة مثيرة في الثقافة العربيّة القديمة من الناحية اللغويّة التي نعتبرها مرآة عاكسة للذهنيات، بين مصطلحي بيت وأسرة ومصطلحي دار وقبيلة أو ما يوازيها من حيث المعنى، وفي الحديث : ألا أنبئكم بخير دور الأنصار ؟ دور بني النجار ثمّ دور بني عبد الأشهل وفي كلّ دور الأنصار خير⁶، فالدار تجمع بين عدد من البيوت أو الأسر يتجاورون ويتعايشون معا وهو ما يعرف بالحلة التي قال عنها ابن

¹ يمكن أن نضيف إلى الزوجين والأبناء الموالى، الذين كانوا يقيمون في البيت ويعتبرون أنفسهم من أهله، وجاء على لسان أبو رافع مولى الرّسول الله : "كنت غلاماً للعبّاس بن عبد المطلب، وكان الإسلام قد دخلنا أهل البيت فأسلم العباس وأسلمت أمّ الفضل وأسلمت، فكان العباس يهاب قومه ويكره خلافهم، فكان يكتّم إسلامه" : ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 10. كما كان الرّسول يدعو مولاته وحاضنته أمّ سلمة التي أعتقها حين تزوّج خديجة : يا أمّه، وذكر أنّه كان إذا نظر إليها قال : "هذه بقية أهل بيتي" : الطبري، تاريخ الطبري، ج 11، ص 615.

² نفس المصدر، نفس الصفحة : "يقال بات الرجل ببيت إذا تزوّج" ونستسمح لأنفسنا فتح قوسين لنشير إلى رواج استعمال مصطلح "البيت" للتدليل على الزواج والتزويج في وقتنا الحالي في الجنوب التونسي، وبالتحديد في جزيرة جربة حيث يقال : "فلان بيّت ابنته أو ابنه" أو "فلانة تبيّنت" : أي تزوّجت.

³ نشير أنّ ظاهرة تعدّد الزوجات (Polygamie) ظاهرة إنسانية عامّة ذكرها كلود ليفي ستروس وشرح أسبابها، انظر : Les structures élémentaires de la parenté, p 51. وليست خصوصيّة عربيّة كما يذهب إليه البعض، كما أنّ القراءة المتمنّنة للمصادر تجعلنا نستنتج أنّ الظاهرة تنحصر في أثرياء القوم ووجهائهم، انظر : ابن حبيب، المحبّر، ص 357. وجاء موقف القرآن من هذه المسألة معبّراً للغاية : "فإن خفتن أن لا تعدلوا فواحدة" : سورة النساء، الآية 3، وأيده قول الرسول الذي كان يحاول أن يقسم بالعدل بين نسائه : "اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك" يعني الحبّ بالقلب، انظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 168، كما نذكر بموقف النبي لما خطب علي بن أبي طالب جويرية بنت أبي جهل بن هشام بن المغيرة ليتزوّجها على فاطمة، فلما جاءه بنو المغيرة يستأمرونه في ذلك، لم يأذن لهم أن يزوّجوه، وقال : "إنما فاطمة بضعة منّي يسوءني ما ساءها" : نفس المصدر، ص 262.

⁴ سورة الأحزاب، الآية 53.

⁵ انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، القسم الثاني، ص 484.

⁶ الدّور : جمع دار، وهي المنازل المسكونة والمحال. وأراد النبي به ههنا القبائل : اجتمعت كلّ قبيلة في محلة فسمّيت المحلة داراً. وسمّي ساكنوها بها مجازاً على حذف المضاف، أي أهل الدّور، ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 440.

منظور أنّها جماعة بيوت الناس¹، كما أطلق على سكان الحرم اسم الحلال لأنهم يقيمون به متجاورين².

وذكر جواد علي أنّ الأماكن التي تقيم فيها القبيلة أو العشيرة تُسمّى الدور³ ومنها اشتُقت كلمة دوار⁴، ويتفق هذا إلى حدّ بعيد مع رأي بلاشير الذي عرضناه آنفاً بخصوص حاجة الأسر إلى التّجمّع لمجابهة ظروف الحياة الصّعبة.

سوف يكتسب مفهوم الأسرة مع الابتعاد تاريخياً عن العهد الإسلامي الأوّل ومع تلاقح الحضارة العربيّة بالثقافات الأجنبيّة نتيجة الاختلاط، أهميّة تزايدت شيئاً فشيئاً مع تصاعد النزعة الفرديّة في الثقافة الإنسانيّة بوجه عام، والحدّاث والتطوّر التكنولوجي، وأدّى التفاعل الحاصل بين هذه العناصر إلى الابتعاد تدريجياً عن مبدأ الجماعة وما ينضمّ إليه من قيم أخذت تتلاشى اليوم عند المجتمعات التي تأثرت بحضارة الغرب وحضارة الاستقرار.

ولم يكن الأمر كذلك في المجتمع العربي القديم الذي ظلّ متأثراً حتّى بعد مجيء الإسلام وبناء الدولة الجديدة بقيم البداوة التي أفرزتها القاعدة الجغرافيّة والمبنيّة أساساً على مبدأ الجماعة، فلم يكن للفرد والأسرة التي تمثّل قسماً من المجموعة قيمة اجتماعية إلا داخل إطارها، بدون طمس الذات أو تهيمش للأسرة التي أعارها العرب أيضاً أهميّة تشهد عليها العناية التي حظيت بها مؤسسة الزواج في الثقافة العربيّة بوجه عام.

تبدو التراكيب الاجتماعيّة في شكل حلقات مترابطة الحجم والوظيفة تتدرج الواحدة في الأخرى⁵، وهي مع أهميّة جانبها الشكلي بناء ذهني قويّ ومتجذّر في الذاكرة الاجتماعيّة وفي اللاوعي ممّا يفسّر ثباته وقدرته على البروز متماسكا عند الحاجة أو متفككا في الحالات العاديّة⁶.

وارتأبنا تجاوز هذا الجانب الشكلي الذي يظلّ متّسماً بعدم الدقة لارتباطه بالأشخاص إلى ما هو أثبت وأعمق، فحاولنا البحث في الأسس الأنثروبولوجيّة التي تقوم عليها هذه التراكيب الاجتماعيّة العربيّة، أو بتعبير أشمل، البناء الثقافي الذي تستند إليه.

¹ طالع نفس المصدر، ج 3، ص 296 - 297.

² المصدر، نفس الصّفحة.

³ المفصل، ج 1، ص 523.

⁴ راجع دراسة: R. Jamous, Honneur et Baraka..., p 36-36.

⁵ وهو ما عبّر عليه المختصون في الأنثروبولوجيا بـ: Emboîtement.

⁶ يتماهى هذا مع ظاهرة Segmentarité التي ذكرها الأنثروبولوجيون عند دراستهم لعينات من المجتمعات القبليّة المعاصرة التي ظلت تعيش منعزلة في بعض قارّات هذه المعمورة.

الفصل الثاني

أسس التراكيب الاجتماعية العربية

تستند التراكيب الاجتماعية التي هيكلت المجتمع العربي في القرنين السادس والسابع ميلادي على النسب¹ الذي ميّز الحضارة العربية عن بقية الحضارات الأخرى وجاء على لسان المنذر بن النعمان في خطاب وجهه إلى كسرى، مبرزاً فيه وما تميّز به العرب عن غيرهم من الأمم فقال : ليست أمة من الأمم إلا وقد جهلت آباءها وأصولها وكثيراً من أولها، حتى أنّ أحدهم ليسأل عمّن وراء أبيه دنيا، فلا ينسبه ولا يعرفه وليس أحد من العرب إلا يسمّي أباه أبا فاباً، أحاطوا بذلك أحسابهم² وحفظوا به أنسابهم فلا يدخل رجل في غير قومه ولا يثبت إلى غير نسبه ولا يدّعي إلى غير أبيه³. فماهو النسب وحقيقة الدور الذي لعبه في توثيق تاريخ العرب ؟ وماهي أبرز مقوماته ودلالاته الأنثروبولوجية ؟

- النسب ودوره في رسم الهوية الجماعية عند العرب القديم

تعرف المعاجم العربية القديمة النسب بكونه علم يهتم بربط الأبناء كفروع بالآباء كأصول فلان بن فلان بن فلان في شكل سلسلة تصعد إلى الجدّ المؤسس للمجموعة وتسمّى العملية الانتساب⁴ ولا يهم أن يكون هذا الجدّ خيالاً أم حقيقة بقدر قوة اعتقاد المجموعة بالإنحدار من صلبه، فالنسب، كما أشار إلى ذلك شارل بلات إنشاء

¹ عرف ابن منظور النسب بنسب القرابات وهو واحد الأنساب. والنسب : القرابة وقيل هو في الآباء خاصة ويكون النسب بالآباء ويكون إلى البلاد ويكون في الصنّاع... انظر : لسان العرب، ج 14، ص 118.

² الحسب : الشرف الثابت في الآباء وقيل هو الشرف في الفعل. والحسب ما يعده الإنسان من مفاخر آباءه ممّا يفسّر قول بعضهم : وربّ حسيب الأصل غير حسيب. أي له آباء يفعلون الخير ولا يفعله هو. والحسب والكرم يكونان في الرجل، وإن لم يكن له آباء لهم شرف... والشرف والمجد لا يكونان إلا بالآباء. وقيل :

ومن كان ذا نسب كريم، ولم يكن له حسب، كان اللئيم المذمّماً

ففرّق بين الحسب والنسب، فجعل النسب عدد الآباء والأمّهات، إلى حيث انتهى. والحسب : الفعال، مثل الشجاعة والجود، وحسن الخلق والوفاء... وسمّيت مساعي الرجل ومآثر آباءه حسباً لأنهم كانوا إذا تفاخروا عدّ المفاخر منهم مناقبه ومآثر آباءه وحسبها، فالحسب العدّ والإحصاء، والحسب ماعدّ : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 161-162.

³ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 1، ص 178.

⁴ انتسب واستنسب : ذكر نسبه، يقال للرجل إذا سئل عن نسبه : استنسب لنا أي انتسب لنا حتى نعرفك : ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 119.

ذهنيّ مجرد يتمثل في تصوّر الفرد لذاته من خلال العرض "الجنيالوجي" لأسلافه¹ وكان الوسيلة الوحيدة للتعارف بين الناس² في المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي الأوّل وقال عبد الله بن عمر بن الخطاب لابنه : انسب نفسك وأمّهات أبيك، فلم يعرف ذلك فقال : يا بني إن من لم يعرف نسبه لم يصل رحماً³، ولم يقض حقاً⁴.

ويحدّد النسب مكانة الفرد داخل إحدى التراكيب الاجتماعية التي كانت تشكّله والتي يستمدّ منها الشخص هويّته فلان بن فلان التميمي أو القرشي أو المخزومي.

وثبتت المصادر التي بحوزتنا أنّ المجتمع العربي كان في الفترة التي جرت خلالها عمليّات التدوين ومن قبلها مرتّباً على أساس النسب، يبقى أن نتساءل إن كان هذا التنظيم "الجنيالوجي" الوارد في مختلف كتب الأنساب والطبقات وغيرها من عمل النسابة⁵ الذين اهتمّوا بتدوين الأنساب خلال القرن الثاني هجري، أم كان إنجازاً مشتركاً بينهم وبين ما جاءهم من أخبار على السنة الرواة الذين حفظوا الأنساب أبا عن جدّ وتناقلوها جيلاً عن جيل منذ العهد الجاهلي؟ إنّ صحّة المادة الاخباريّة الغزيرة التي تقرأها كتب الأنساب تتوقف على الإجابة عن هذا السؤال.

يعتبر فرانز روزنطال الأنساب أكثر تاريخيّة من الأيّام، بإعتبارها شكلاً تاريخياً يسجّل إطار التكوّن القبلي، لكنّ تسجيلها في فترة متأخرة بعد ظهور الإسلام هو الذي كان من وراء الشكوك التي حامت حول صحّة المادة التي قدّمتها كتب الأنساب⁶ والتي لا تنقص في اعتقادنا من الأهميّة البالغة التي أولاها العرب القدامى لهذا العلم، الذي شكّل جانباً رئيسياً في ثقافتهم الأنثروبولوجيّة وفي بناءهم الذهنيّة وهو اهتمام متجذّر في التاريخ السامي القديم⁷، يمكن ربطه بالقاعدة التي أفرزته والمتمثلة في البداوة كثافة

¹ السلف الجماعة المتقدّمون، والأمم السالفة الماضية وسلف الرّجل : أبائهم المتقدّمون والجمع أسلاف وسلاف : انظر نفس المصدر، ج 6، ص 330 - 331. راجع أيضاً :

C. Hamès, "La filiation généalogique (Nasab) L'Homme, n°102, Avril-Juin 1987, pp 99-118.

² "يا أيّها الذين آمنوا إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا..." سورة الحجرات، الآية 13، ونذكر من بين التفسيرات التي جاءت بخصوصها أنّ المقصود منها حصول التعارف بين الناس، كلّ يرجع إلى قبيلته وكان هذا من خصوصيّات عرب الحجاز الذين كانوا ينتسبون إلى قبائلهم : انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 218.

³ الرّحم : أسباب القرابة وأصلها الرّحم التي هي منبت الولد... وما ماؤه في البطن... ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 175.

⁴ البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 451 : يبرز في طيّات هذا الحوار أهميّة العلاقة بين النسب ومعرفة، وما يندرج عنه من حقوق أهمّها على الإطلاق حقّ الوراثة.

⁵ هو النسب وهو العالم بالأنساب أدخلوا الهاء للمبالغة والمدح والتسابة البليغ العالم بالأنساب : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 119.

⁶ انظر فرانز روزنطال، علم التاريخ عند المسلمين، ص 32 - 33.

⁷ أشار رجيس بلاشير في كتابه تاريخ الأدب العربي، إلى وجود أدلة عديدة في التوراة تثبت حرص "السامي" على الأنساب : انظر ص 22 - 23 من هذا المرجع.

وحياة الترحال التي فرضتها البيئة الصحراوية على سكان المنطقة كنمط عيش اضطراري أكثر منه إختياري، فكان النسب الوسيلة الوحيدة للحفاظ على الصلة الرابطة بين أفراد المجموعة القبلية أو العشائرية التي كانت مُجبرة على التفرّق والتشتّت بحثاً عن موارد الرّزق أو للحرب، التي كانت هي الأخرى حقيقة ثابتة شكلت إلى حدّ كبير التاريخ العربي القديم وإنّ هذا يؤكّده تواجد مجموعات تحمل نفس التسمية القبلية في أماكن جغرافية متفرّقة ومتباعدة في شبه الجزيرة العربية وأطرافها الشماليّة.

وطبيعيّ جدّاً أن يحتلّ علماء النسب أو النسابة مكانة هامة في مجتمعاتهم في تلك الفترة باعتبارهم ذاكرتها الحيّة، والحافظين لتاريخ أجيالها والمتطلّعين على أخبارها والمتكّمين إن شاءوا على أسرارها¹.

ولم يكن حفظ الأنساب بالعمل الهين أو البسيط، بل كان علماً واختصاصاً تهيّكلت ملامحه بصفة واضحة خلال القرن الثاني هجري مع حركة التدوين وبالتحديد مع تأليف أقدم كتب الأنساب التي وصلتنا وهو جمهرة النسب لهشام بن محمد بن السائب الكلبى توفي سنة 204هـ، تلميذ والده محمد بن السائب الكلبى توفي سنة 146هـ، الذي اعتُبر لعلمه بالأنساب من أهمّ أخباريّ الفترة الجاهليّة²، التي كانت تحفظ فيها الأنساب بعناية فائقة وهذا يشهد عليه القرآن الذي نعتبره مرآة العصر الذي ظهر فيه، بتضمّنه للعديد من قصص الأنبياء السابقين مع الرّبط بينهم بواسطة النسب صعوداً إلى آدم.

كما يُبرز الحديث النبوي حرص الرسول نفسه وهو ابن بيئته الحضارية على الارتباط بنسبه من خلال تعريفه بنفسه على شكل نحن بنو النضر بن كنانة³. ومدح العباس النبيّ وجعله في أعلى مكان من نسب خندف⁴ قائلاً :
حتّى احتوى المهيمن من خندف علياء تحتها التّطق⁵

¹ شكل الهجاء بالثلب في النسب جانباً مهماً في الثقافة العربية القديمة، ممّا يفسّر القيمة والأهميّة الكبرى التي كان يوليها العرب القدامى للشاعر وللعالم بالأنساب في مجتمعاتهم.

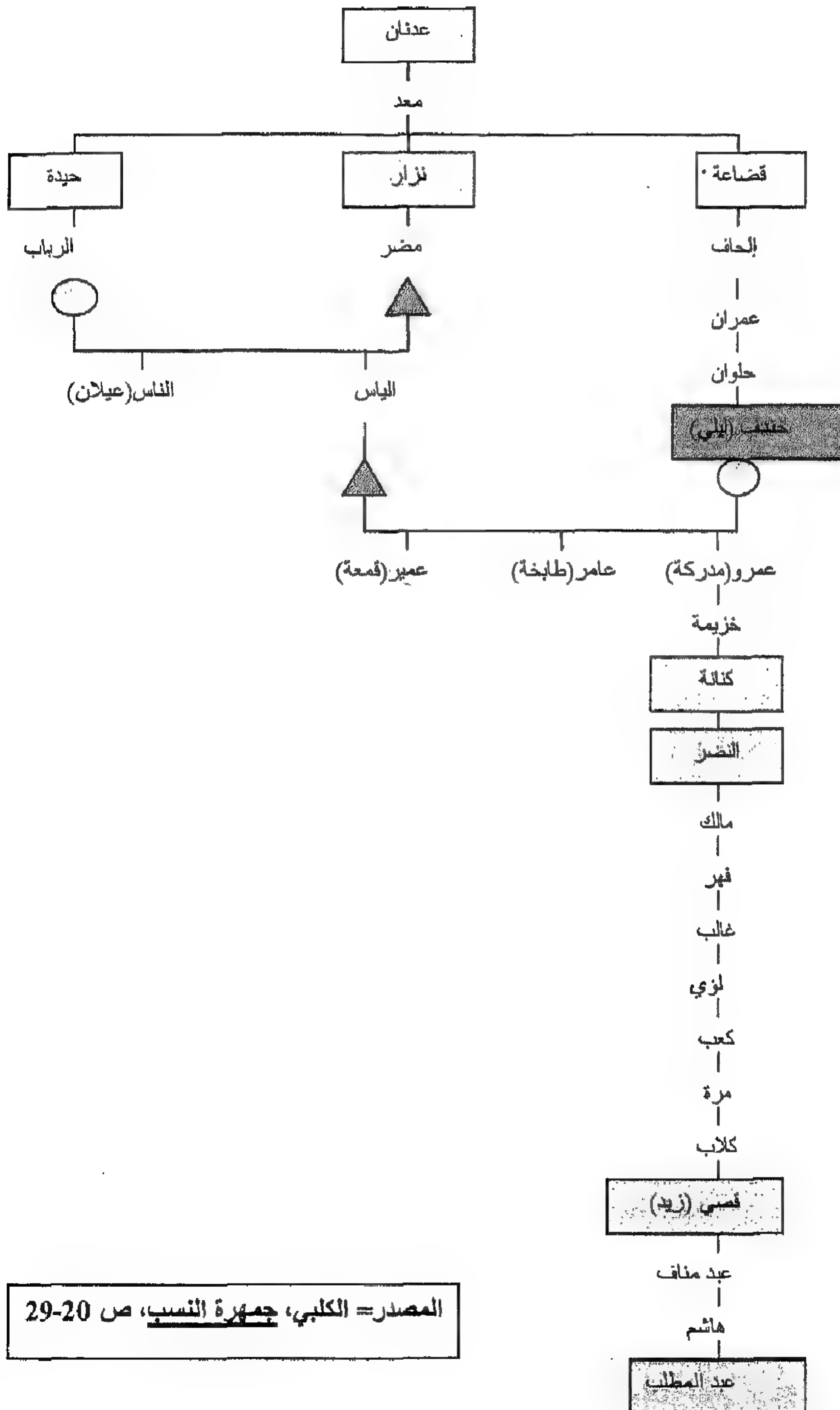
² انظر تقديمنا لهذا المؤلف الهام في بحثنا : مقارنة في /أنثروبولوجيا تاريخية للعرب في القرن السادس ميلادي، شهادة الدراسات المعمّقة، جامعة تونس | ... ، 1996، ص 127 - 130.

³ ابن حزم، جمهرة /نسب العرب، ص 4، انظر الرّسم عدد ص ونقرأ في لسان العرب لابن منظور نفس القول المنسوب إلى الرّسول أضيف إليه "... لا نقذف أبانا ولا نقفو أمّنا" : انظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 265. ويقال قفا فلان فلانا إذا قذفه بما ليس فيه، ورماه بفجور صحيح. والمقصود بالقول حسب التفسير الوارد في كتاب ابن منظور، أنّنا لا نترك النسب إلى الآباء وننتسب إلى الأمّهات : انظر ص 265 - 266.

⁴ انظر : رسم "دور المرأة في النسب"، ص 216.

⁵ نفس المصدر، ج 14، ص 189.

دور المرأة في النسب



ونلاحظ بالتالي سعيا إما من طرف عبد المطلب أو النسابة للصعود بالنسب إلى أعلى السلسلة¹ مع الملاحظة أن خندق امرأة مما يؤكد عناية العرب بالنسب لا من جهة الآباء فقط بل وحتى من جهة الأمهات² وتبرز عناية العرب بالنسب من جهة الأم وأهميته في ثقافتهم من خلال البعض من تصرفات الرسول الذي يعكس في الواقع حضارة عصره ومن ذلك أنه قام لنشر دعوته بارسال عمرو بن العاص إلى أرض بلي وعذرة يستنفر الناس إلى الشام في السنة الثامنة بعد الهجرة، لأن أم العاص بن وائل كانت امرأة من بلي فبعثه الرسول إليهم يتألفهم لذلك³.

* أهمية النسب من جهة الأم ودلالاته في الثقافة العربية القديمة

من أهم أسباب حرص العرب القدامى على النسب وغيروهم عليه كما جاء ذلك على لسان الألوسي صيانة الماء وقال : "كلّ أمة وقعت الغيرة في رجالها وضعت الصيانة في بناتها"⁴ ولعلّ هذا يفسّر ما تعرّضنا إليه في الباب الأول من هذه الدراسة بخصوص نظرة المجتمع العربي إلى المرأة واعتبارها الباب الوحيد الممكن أن يتسرّب منه العار الذي من شأنه أن يقوّض صحّة الأنساب ومن ذلك ضرورة غلق هذا الباب بإحكام بفرض واجب الطاعة على المرأة وحجبها.

لكلّ هذه الأسباب كثيرا ما اهتمّ النسابة بذكر نسب الأم في سلاسل الأنساب على شكل فلان بن فلان بن فلان وأمّه فلانة بنت فلان وأمّها فلانة بنت فلان. وإرتأينا أن نستعرض كمثال نسب خديجة من جهة أمّها لعناية الاخباريين الأوائل بهذه الشخصية التي تحتلّ مكانة خاصّة في الضمير العربي "الإسلامي".

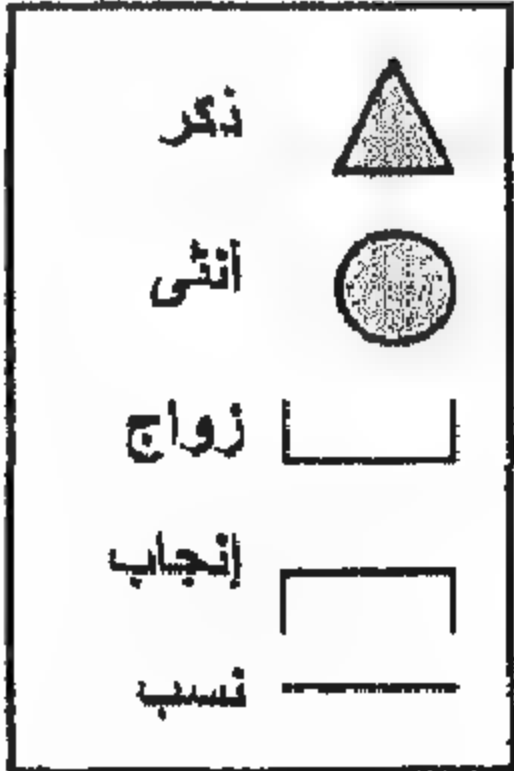
¹ انظر الرسم ص 216.

² نستنتج من خلال مصادرنا عناية فائقة يوليها العرب القدامى بالنسب النقيّ والكريم من الجهتين، فيقال فلان مُمّ ومُخول، إذا كان كريم الأعمام والأخوال : انظر الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 71. ويبدو أن معنى مصطلحي العمّ والخال كان مختلفا تماما عن المعنى المعاصر والمقصود بهما كلّ أفراد عشيرتي الأب والأمّ: انظر: W. Robertson Smith, *Kinship and marriage in early Arabia*, p71.

³ الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج 1، ص 140، الطبري، تاريخ الطبري، ج 1، ص 32. نلاحظ أهمية الزواج في ربط أواصر القرابة بين المجموعات.

⁴ الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج 1، ص 140.

نسب خديجة من جهة أمها

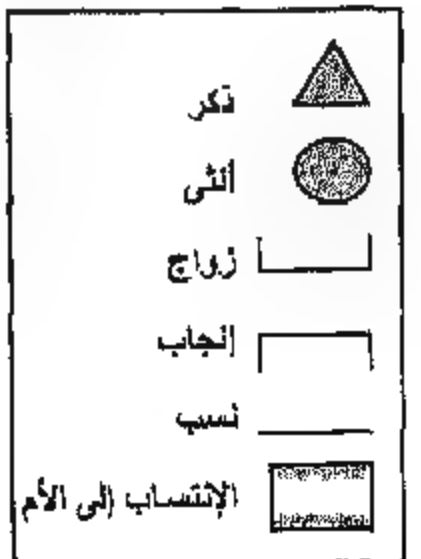
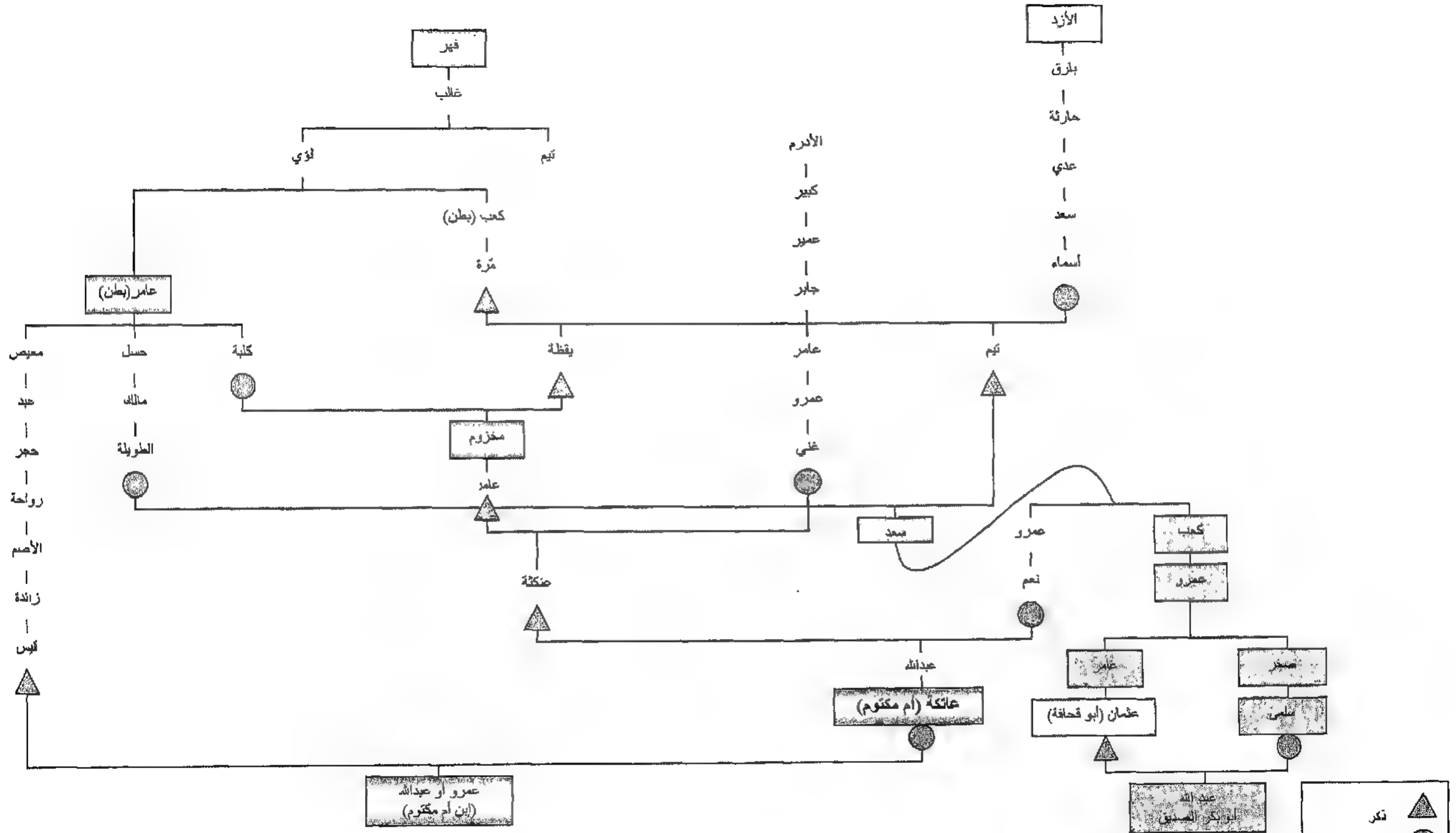


المصدر: ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ص 14

وتشير مصادرها إلى عدة أشخاص آخرين تسمّوا أو وقعت تسميتهم بأسماء أمّهاتهم أو جدّاتهم، فكانوا يُنسبون إليهنّ والأمثلة عن ذلك كثيرة اخترنا منها مثال ابن أمّ كلثوم الذي نسب إلى أمّه أمّ مكتوم، واسمها عاتكة ابنة عبد الله بن عنكثة بن عامر بن مخزوم بن يقظة، وقد غلبت عليه تسميته بابن أمّ مكتوم إلى درجة الاختلاف الذي وقع حول اسمه الأصلي، فأهل المدينة كانوا يسمّونه عبد الله وأهل العراق يسمّونه عمرو بن قيس بن زائدة بن الأصمّ بن رواحة بن حجر بن عبد بن معيص بن عامر بن لؤي¹.

¹ الطبري، تاريخ الطبري، ج 11، ص 532.

نسب ابن أم مكتوم



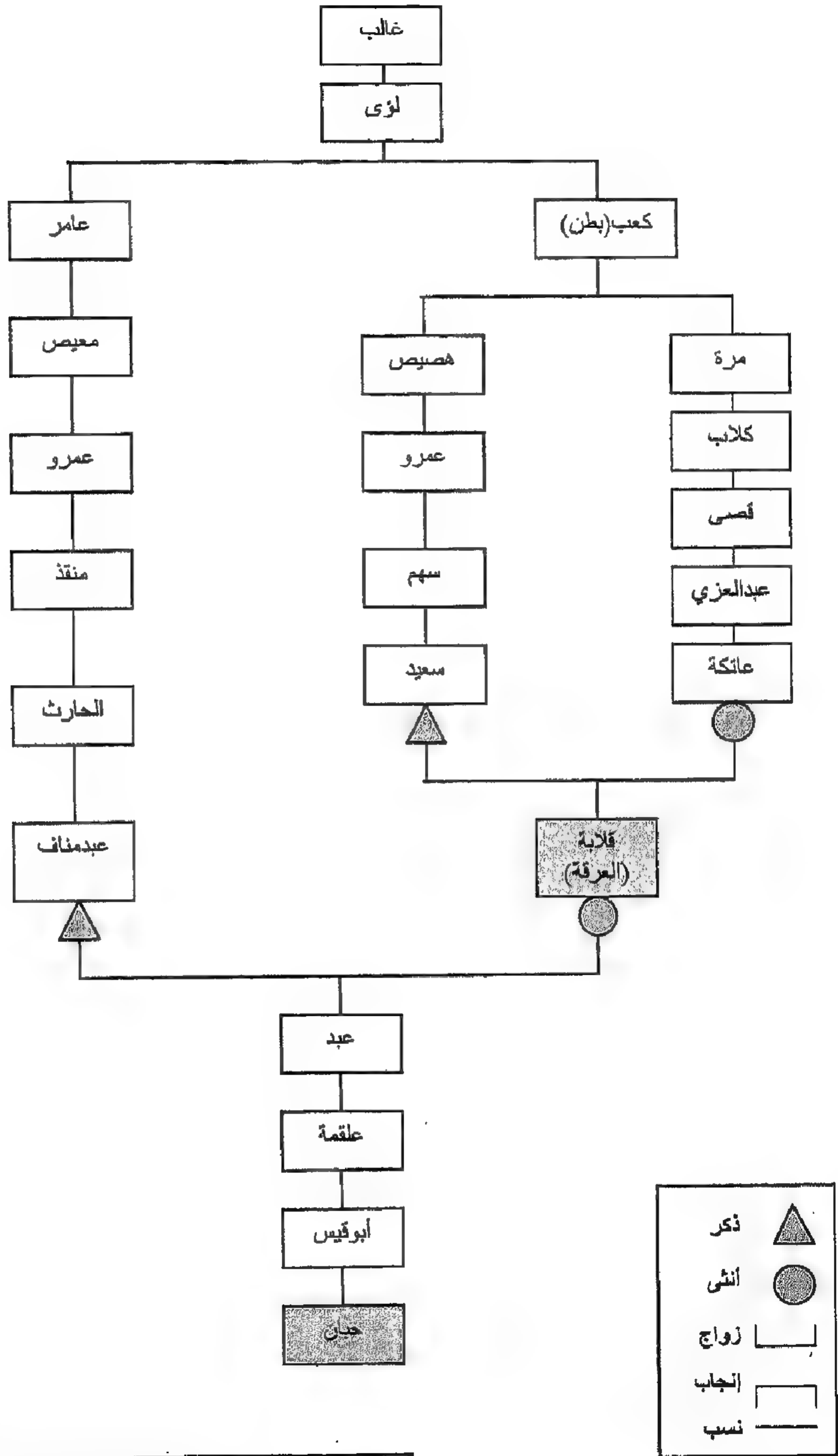
الطبري، تاريخ الطبري، ج 11
 والكاتب، جمهرة النسب، ص 22 - 23 - 25 - 84 - 92 - 111
 والبلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 51 - 52
 والزييري، نسب قريش، ص 342

ونحن نتساءل إن لم يكن السبب الحقيقي في إلحاقه بنسب أمّه شرف المكانة الاجتماعية التي بلغتها جماعة بني مخزوم في المجتمع القرشي بمكة¹. ويمكن للمرء أن ينتسب إلى امرأة قد لا تكون أمّه مباشرة، بل إحدى جدّاته البعيدات مثلما كان الحال بالنسبة لحبّان بن العرقة².

¹ هذا ليس دائما صحيحا إذ تشير مصادرنا إلى بعض من تسمّى باسم أمّه التي لم تكن سوى أمة. ونذكر كمثال بني عديّ بن عمر بن مالك بن النجار الذين كانوا يسمّون بني معالة ومعالة الأمّ امرأة من القين وإليها كانوا يُنسبون ومن بين هؤلاء حسان بن ثابت : انظر أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 4، ص 352. فهل كان ذلك لتذكيرهم بحقيقة منبتهم ؟

² يبدو أنها سُمّيت العرقة لطيب ريح عرقها وهي جدّة خديجة بنت خويلد من جهة أمّها هالة انظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 14.

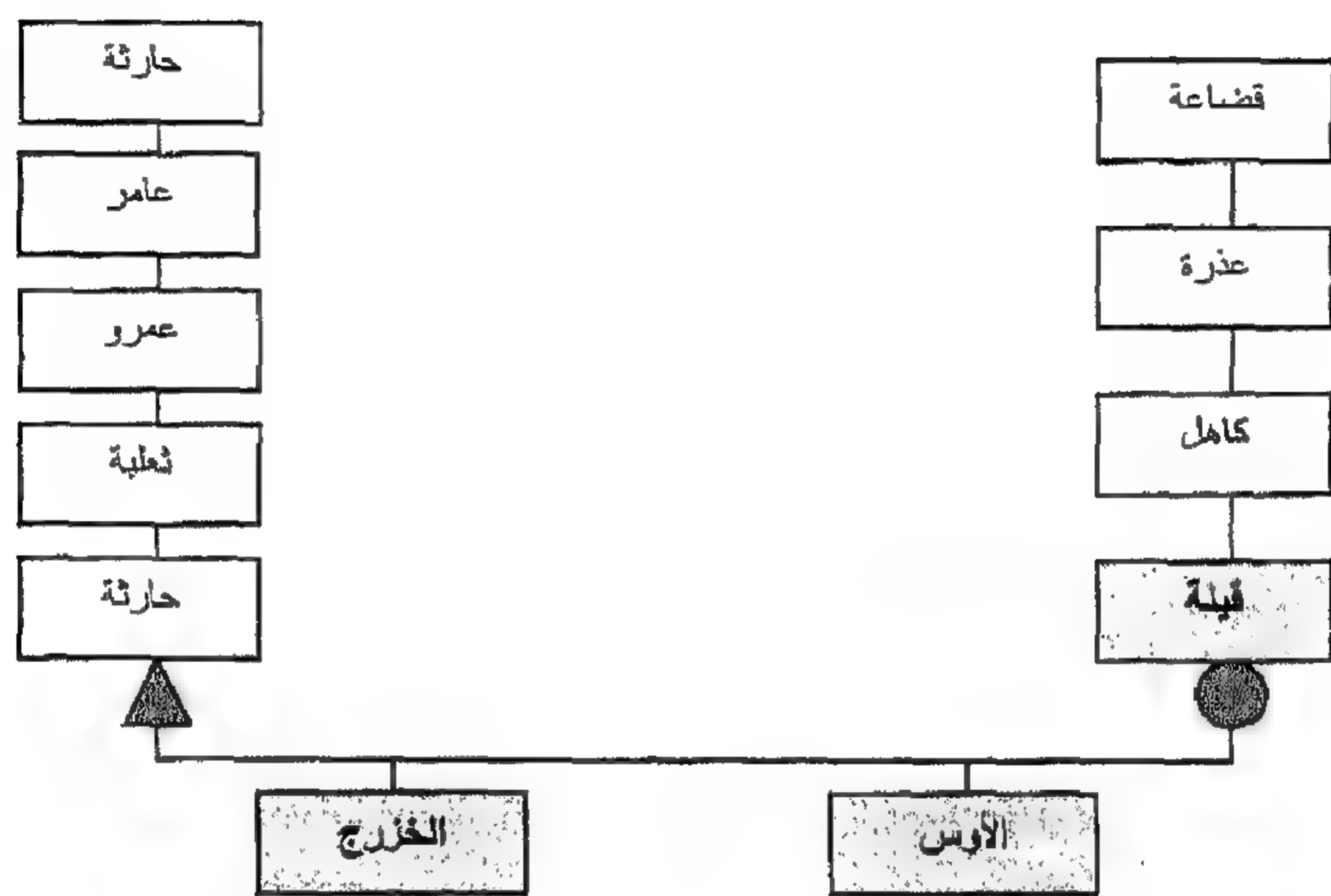
شرف الإنتساب إلى الأم



ولم يكن هذا الحال حكرا على المجتمع المكي حيث عثرنا في مصادرنا على إشارات تثبت نفشّي هذه الظاهرة في العديد من الجماعات العربيّة المقيمة بالمدينة، فكان يقال للأوس والخزرج ابني قبيلة وقيلة اسم أمّ لهم قديمة وهي قبيلة بنت كهلان¹.

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 379.

شرف الانتساب إلى الأم في العرف العربي القديم في يثرب



المصدر: ابن حبيب ، المنقب ، ص 249

ويبدو حسب المعلومات المتوفرة لدينا أن الانتساب إلى الأم كان متواجدا أكثر في مجتمع المدينة مما جعل بعض الباحثين يفسرون هذه الظاهرة وغيرها كتفشي عادة إقامة الزوج مع زوجته وسط أهلها¹، بربطها بفترة قديمة وغابرة كان أثناءها سكان اليمن وهو الموطن الأصلي لعرب يثرب يشكلون مجتمعا أموميا، تميز بهيمنة المرأة على الرجل إلى درجة أنها كانت تستسمح لنفسها الزواج بأكثر من رجل واحد في نفس الوقت² وهذا موضوع يطول النقاش والبحث فيه لنقص الأدلة المثبتة، كما نعتبره من ناحية ثانية بعيدا عن إطار موضوعنا من حيث المكان والزمان.

ويتضح بصفة عامة أن كرم النسب محبذ في الثقافة العربية، من جهة الأم باعتبارها المسؤولة الوحيدة عن نقاوته أو العكس، حيث يكون الشخص في هذه الحالة محلّ ثلب النسابة، مما يفسر سبب التعريف بهم على شكل فلان بن فلان ناسبا عالما بالأمهات، شديد الجواب لا يقوم لأحد³ أو فلان بن فلان ناسبا شديد العارضة كثير الذكر للأمهات بالمثالب⁴.

وفي حديثه عن أبي الجهم بن حذيفة بن غانم الذي عدّه البلاذري من علماء قريش ونسابها قال وكان يجلس في مجلسه في أيام عمر⁵ هو وعقيل بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل الزهري، فما يكاد يمرّ بهم رجل من قريش إلا ثلبوه وقالوا : كانت جدّته كذا وأمه كذا⁶ والمقصود بذلك في الحقيقة هو الطعن في صحّة انتسابه لأبيه⁷ واتهام أمّه بالزنا والزنا كما سبق أن ذكرنا، من أخطر التّهم التي تهدّد توازن المجموعة القائم في الذاكرة الجماعية والموروث الثقافي المشترك، على صحّة النسب ونقاوته، مما يفسر شدّة غيرة العرب وخوفهم على النسب إلى درجة الغضب الشديد عليه⁸ ومما يزيد في تأكيد أهميّة هذا الجانب في الحضارة العربية القديمة وجود وظيفة القيافة⁹ ومن بين

¹ نذكر أن أبا بكر لما تزوّج من حبيبة بنت خارجه وهي من بني الحارث بن الخزرج، أقام معها حسب تقاليد أهلها بالسّنج.

² تمّ إجراء دراسات عديدة حول هذا الموضوع نذكر من أهمّها إلى جانب كتاب :

W. Robertson. Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*

مقالات عديدة من بينها :

J. Chelhod, "Du nouveau à propos du "Matriarcat arabe", in Arabica, TXXVIII, Fasc 1...

³ تمّ التعريف بعقيل بن أبي طالب على هذا النمط في كتاب الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 175.

⁴ هكذا تمّ التعريف بأبي الجهم بن حذيفة العدوي في نفس المصدر وعلى نفس الصفحة.

⁵ جلده عمر بن الخطاب ثمانين جلدة في شهادته مع عقيل بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل على زناء أم المسيّب : انظر البلاذري، انساب الأشراف، ج 10، ص 483 - 484.

⁶ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁷ يقال هو لغية أي لغير أبيه : انظر ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الثاني، ص 26.

⁸ الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج 1، ص 140.

⁹ انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 349.

المهام التي يتولى القائف القيام بها التثبت من شبه الرجل بأبيه وأخيه¹. وما نستنتجه من خلال التراث المكتوب، الشعري بالخصوص، أن الذع الهجاء² كان التقر في النسب³ وأن أغلب الشعراء العرب كانوا عالمين بالأنساب وتذكر مصادرها أنه لما كان عام الأحزاب⁴ قال النبي : من يحمي أعراض المسلمين ؟ قال حسّان بن ثابت : أنا يا رسول الله فقال : نعم اهجم أنت فإبّه سيعينك عليهم روح القدس وكان إقترح عليه ذلك قبله كل من كعب بن مالك وعبد الله بن رواحة فلم يرضى. واقترن علم النسب في الثقافة العربية بالقدرة على سبّ الناس وشتيمهم⁵ وإن ذلك لا يكون إلا بمعرفة أخبارهم وأسرارهم ولما استأذن حسّان النبي في هجو قريش أمره أن يأخذ أنسابهم عن أبي بكر لعلمه الكبير بها⁶. ويكون الهجاء بالطعن في صحّة انتساب الابن لأبيه بآثام أمّه بالزنا، كما سبق أن ذكرنا، فيكون ابن زنية وملحقا بنسب أبيه إلحاقا ولا حقيقة والأمثلة عن ذلك كثيرة، اخترنا منها بعض ما قاله بشّار بن برد⁷ في هجائه لبني زيد :

بلوت بني زيد فما في كبارهم	خلوم ولا في الأصغرين مطهر
فأبلغ بني زيد وقل لسارتهم	وإن لم يكن فيهم سراة ثوقر
لأمكم الويلات إن قصائدي	صواعق منها منجد ومغور
أجدهم لا يتقون دينية	ولا يؤثرون الخير والخير يؤثر
يلقون أولاد الزنا في عدادهم	فعدتهم من عدة الناس أكثر
إذا ما رأوا من دأبه مثل دأبهم	أطافوا به، والغى للغى أصور
ولو فارقوا من فيهم من دعارة	لما عرفتهم أمهم حين تنظر
لقد فخروا بالملحقين عشية	فقلت افخروا إن كان في اللوم مفخر ⁸

هذا من جهة، ومن جهة ثانية يمكن هجاء الشخص إذا كان هجينا وليس من

¹ أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 2، ص 512.

² هو الشتم بالشعر وهو خلاف المدح : ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 44 - 45.

³ نفس المصدر، ج 14، ص 257.

⁴ عندما تألبت قريش وخطفان وبنو قريظة على حرب الرسول، انظر : أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 4، ص 359.

⁵ انظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 165 - 166.

⁶ انظر : أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 4، ص 354 - 355.

⁷ من مخضرمي شعراء الدولتين العباسية والأموية وهو من سبي المهلب بن أبي صفرة. وكان أبوه برد من قن خيرة القشيرية زوجة المهلب، فوهبته بعد أن زوجته، لإمرأة من بني عقيل كانت متصلة بها، فولدت له امرأته وهو في ملكها بشارا فاعتقته العقيلية... انظر : أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 3، ص 95 - 96.

⁸ نفس المصدر، ص 142.

خالص القوم ومن سرّهم، بل من شماطيّتهم¹ وملحقا بنسبهم عن طريق إحدى العقود المعروفة كالولاء أو التبني والتي سوف نتولى دراستها لاحقا.

يتّضح من خلال ما سبق أنّ النسب الصريح يقوم على القرابة الدّمويّة البيولوجيّة، المتمثلة في البنوة والأبوة، وما يندرج عنها من علاقات أخرى مبنية عليها، كالأخوة والعمومة والأخوة بمعنى القرابة من جهة دم الأم.

وذكر القرآن من جهته هذا النوع من القرابة المبنية على صراحة النسب وحقيقته، لكن بدون استعمال عبارة "الصريح" التي أشار إليها بتعبير مغاير لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم²، والمقصود من خالصكم ومن صلبكم³ وعثرنا على عبارة من أنفسكم بنفس هذا المعنى في كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد الذي قال عند ذكره لأحد حلفاء بني عبد شمس وهو أربد بن حميرة، أنّه من بني أسد بن خزيمة من أنفسهم⁴.

ولا يفوتنا في هذا الباب الإشارة إلى نوع خاص من القرابة، التي لا علاقة لها بالنسب، والتي يمكن اعتبارها بيولوجيّة إلى حدّ ما وإختياريّة في الآن نفسه، كانت شائعة بكثرة في المجتمع العربي القديم⁵ وهي قرابة الرّضاعة أو اللبن.

• الرّضاعة

على قدر ما كان النسب حتميّا كانت الرضاعة اختيارا وقرارا تتدخل فيه إرادة الإنسان بنصيب هامّ وللعرب تقاليدهم وسننهم العريقة في هذا النوع من القرابة نستشقيها من خلال تلك المصطلحات اللغويّة التي نعثر عليها بكثرة في المعاجم العربيّة، فيقال مثلا دفع فلان ابنه إلى الظنر⁶، يعني راضعه⁷ وعبر القرآن على هذا النوع من السلوك في الآية التي نصّها وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلّمتم ما آتيتم

¹ من شَمَطَ الشيء : خلطه... والشَمَط : الخلط... والشماطيّ : القطع المتفرقة... راجع ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 196 - 197.

² سورة التوبة، الآية 128.

³ وجاء على لسان الرسول قوله : "خرجت من نكاح ولم أخرج من سفاح من لدن آدم إلى أن ولدني أبي وأمي لم يمسنني من سفاح الجاهليّة شيء" : ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 97.

⁴ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 3، ص 97.

⁵ خاصّة بمكة لأسباب عقائديّة، سوف نتعرّض إليها لاحقا.

⁶ الظنر : المرضعة غير ولدها. وظاءرت المرأة اتخذت ولدا ترضعه. واطّار لولده ظنرا : اتّخذها. ويقال لأبي الولد لصلبه : هو مظائر لتلك المرأة : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 245 - 246.

⁷ نفس المصدر، ج 5، ص 232.

بالمعروف¹ ويقال فلان المسترضع في بني فلان²، ويقال للمرأة التي تتولى العملية مُرضِع أي ذات رضيع أو لبن رضاع³، فتكون مهمتها تغذية الصبي بلبنها وفي تعريفه اللبن يقول ابن منظور : اللبن خلاص الجسد ومستخلصه من بين الفِرث والدم وهو كالعرق يجري في العروق⁴ وسبب اللبن هو "ماء" الزوج الذي ينتج الحمل وبالتالي تربط بين الاثنين علاقة سببية، نعتبرها هامة لتفسير التحريم الناتج عن الرضاعة والوارد في النص القرآني : حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ⁵ وفي الحديث : "إِنَّ الرضاعة تحرم ما تحرم الولادة"⁶.

وعن مسلم يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب⁷، فنلاحظ تمييزا واضحا بين النسب والرضاعة، أو بين النسب والقربة الحادثة بسبب كالرضاع أو المصاهرة، حسب ما نسب للشافعي من قول في هذا الباب وهو حرّم الله تعالى سبعة نسباً وسبعة سبباً⁸.

غير أن القربة المتأثية عن الرضاعة حتى وإن كانت اختيارية، فيمكن اعتبارها "بيولوجية" بسبب اللبن الذي تمرّره المرضع من عروقه إلى الرضيع فتغذيه به، وتتماثل هذه العملية في المخيلة الجماعية في تلك الفترة مع اللقاح⁹ الذي يكون بماء الرجل عندما يقذفه في رحم المرأة فتحمل، مما يفسر سبب التحريم هذا مع الإشارة إلى وجود بعض الفوارق الهامة بين التحريم الناتج عن الرضاعة والتحريم الناتج عن النسب وهي اختلافات هامة ومعبرة عن فكر دفين في اللاوعي الجماعي ومقدس، يستمد جذوره من الفترة السابقة للإسلام.

يقول الرسول : "إنما الرضاعة من المجاعة"¹⁰ وبالتالي يحرم رضاع الصبي لأنه يشبعه ويغذيه ويسكن جوعته، فأما الكبير فرضاعه لا يحرم لأنه لا ينفعه من جوع ولا يغنيه من طعام ولا يغذيه اللبن كما يغذي الصغير الذي حياته به¹¹ وقد يكون ذلك من الأسباب التي جعلت العرب يسمّون الرضاع الملح¹.

¹ سورة البقرة، الآية 233.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 232.

³ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁴ نفس المصدر، ج 12، ص 227.

⁵ سورة النساء، الآية 23.

⁶ ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج 1، ص 447.

⁷ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁸ انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 429.

⁹ أصل اللقاح للإبل ثم استعير في النساء، فيقال : لقحت الناقة إذا حملت : انظر المصدر السابق، ج 12، ص 308.

¹⁰ نفس المصدر، ج 5، ص 232.

¹¹ نفس المصدر، نفس الصفحة.

ويقودنا هذا إلى التّخمين في أمر الرسول زوجة أبي حذيفة بأن ترضع سالم مولى أبي حذيفة ليدخل عليها، بعد أن نزلت آية تحريم التّبني ادعواهم لأبائهم² قائلاً لها : "ارضعيه فإذا أَرْضَعْتَهُ فَقَدْ حَرَّمَ عَلَيْكَ مَا يَحْرِمُ مِنْ ذِي الْمَحْرَمِ"³ وقد كان سالم كبيراً في السن ومكتمل الجسم والعقل آنذاك، فلا يغنيه رضاع من جوع، كما لم يكن لإمرأة أبي حذيفة لبنا تغذيه به وإتّما أراد الرسول بذلك حسب اعتقادنا، خلق وضعيّة غير حقيقيّة عبر الرّمز وكان ذلك من خصوصيات الثقافة الدّينيّة العربيّة القديمة، ذلك أنّهم كانوا إذا أرادوا حصول شيء ما، عبّروا عن رغبتهم بما يرمز إليه ذلك الشيء ويشبّهه⁴.

ولعلّ ذلك من الأسباب التي جعلت سائر أزواج الرّسول يأبون أن يدخل عليهنّ أحد بهذا الرّضاع واعتباره رخصة خاصّة من الرّسول لسالم⁵.

وتشير مصادرها إلى رواج هذه العادة في المجتمع المكي بصفة خاصّة لأسباب عقائديّة مفادها أنّ ماء الرجل يفسد اللبن بعد وضع الجنين فيتحوّل إلى غيل والغيل هو اللبن الذي ترضعه المرأة ولدها وهي ثوّتي، وهو على حدّ ظنهم مؤذّي للرّضيع يُعلّه ويضويه⁶ ممّا يفسّر حرص عرب مكّة على استرضاع أولادهم في نسب آخر، ويبدو أنّ الرسول نفسه استرضع وأرضعته قبل حلّمة السّعدية أمة لأبي لهب اسمها ثويبة ويروى أنّها أرضعت أيضاً عمّه حمزة، فكان أخو الرسول من الرّضاعة⁷ ولم يكن هذا يحصل في مجتمع يثرب إلا نادراً، ممّا يؤكّد وجود اختلاف جوهري بين ثقافة عرب الشمال وثقافة عرب الجنوب وهو ما جعل الرسول، رغم بقاءه متأثراً بثقافة بيئته الأصليّة⁸، يعدل على النهي عن الغيلة قائلاً : لقد هممت أن أنهي عن الغيلة ثمّ أخبرت أنّ فارس والروم تفعل ذلك فلا يضيرونهم⁹ ومن أخبره بذلك إن لم يكن عرب يثرب ؟

ونستشفّ من خلال قراءة مدققة للمصادر أنّ ما يفسد لبن المرأة ويحوّله إلى

¹ انظر : البلاذري، *انساب الأشراف*، ج 10، ص 432 - 433.

² سورة الأحزاب، الآية 5.

³ انظر : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 3، ص 86 - 87.

⁴ انظر الباب الثالث من هذا العمل.

⁵ ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 3، ص 87.

⁶ ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 159 - 160.

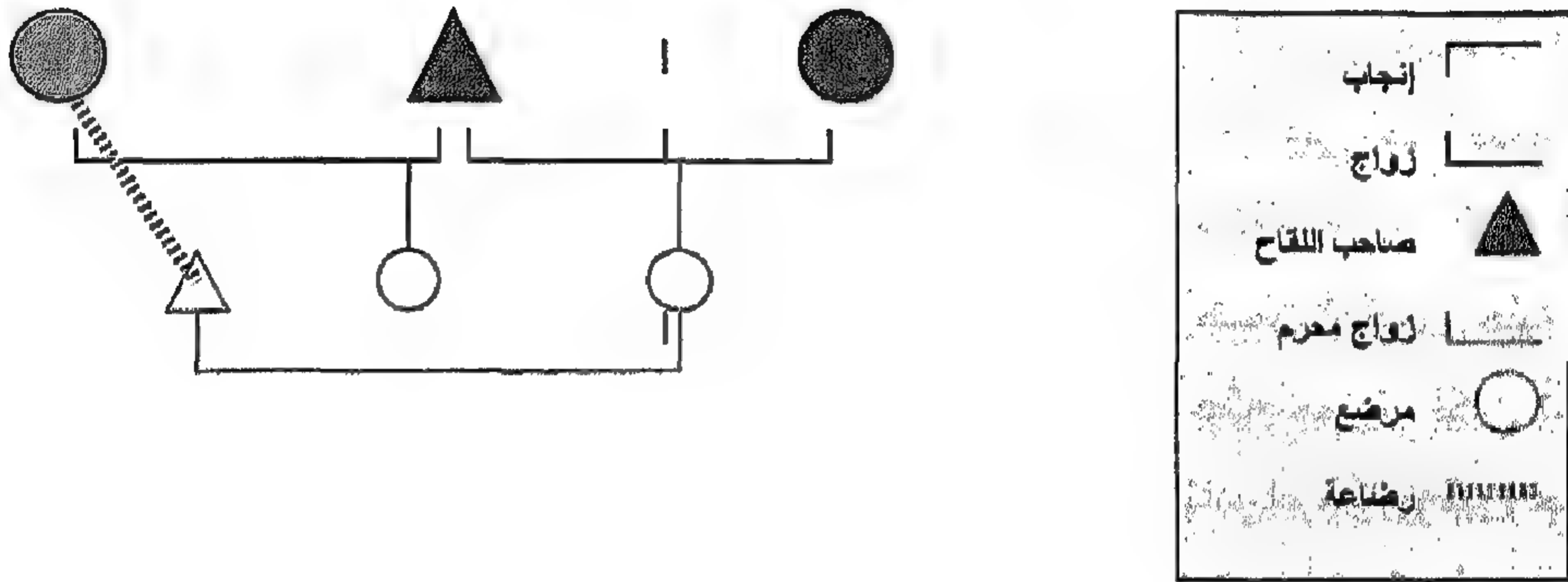
⁷ انظر ابن هشام، *السيرة النبويّة*، القسم الثاني، ص 96.

⁸ لمّا تزوّج الرّسول أمّ سلمة كان يختلف إليها ولا يمستها لأنّها ترضع حتّى جاء أخوها عمّار بن ياسر فأخذ ابنتها واسترضعها بقاء : انظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 91.

⁹ ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 160، نلاحظ أهميّة جانب المؤثرات الأجنبية في بناء الثقافات بصفة عامّة وخاصّة الثقافة العربيّة وسوف نتعمّق لاحقاً في هذه الفكرة.

غيل يُضوي الرضيع، ليس ماء والده فقط، بل هو ماء كل رجل يأتيها، وإن كان بدرجة أقل وهذا يدلّ عليه موقف الرسول نفسه من زوجته أمّ سلمى لما كانت ترضع ابنتها من جهة وما قاله امرؤ القيس :

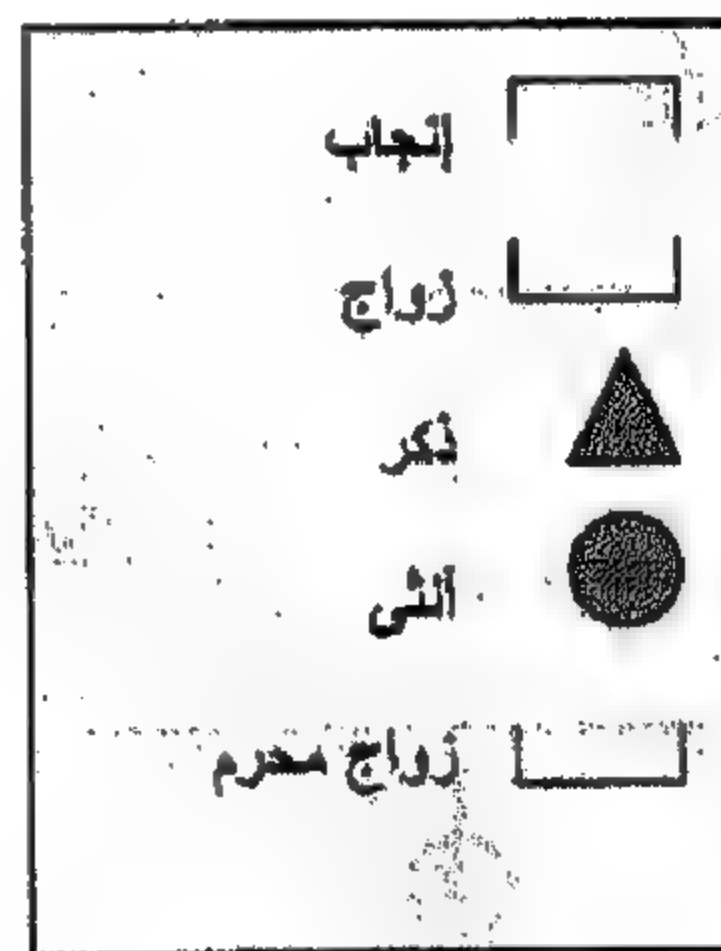
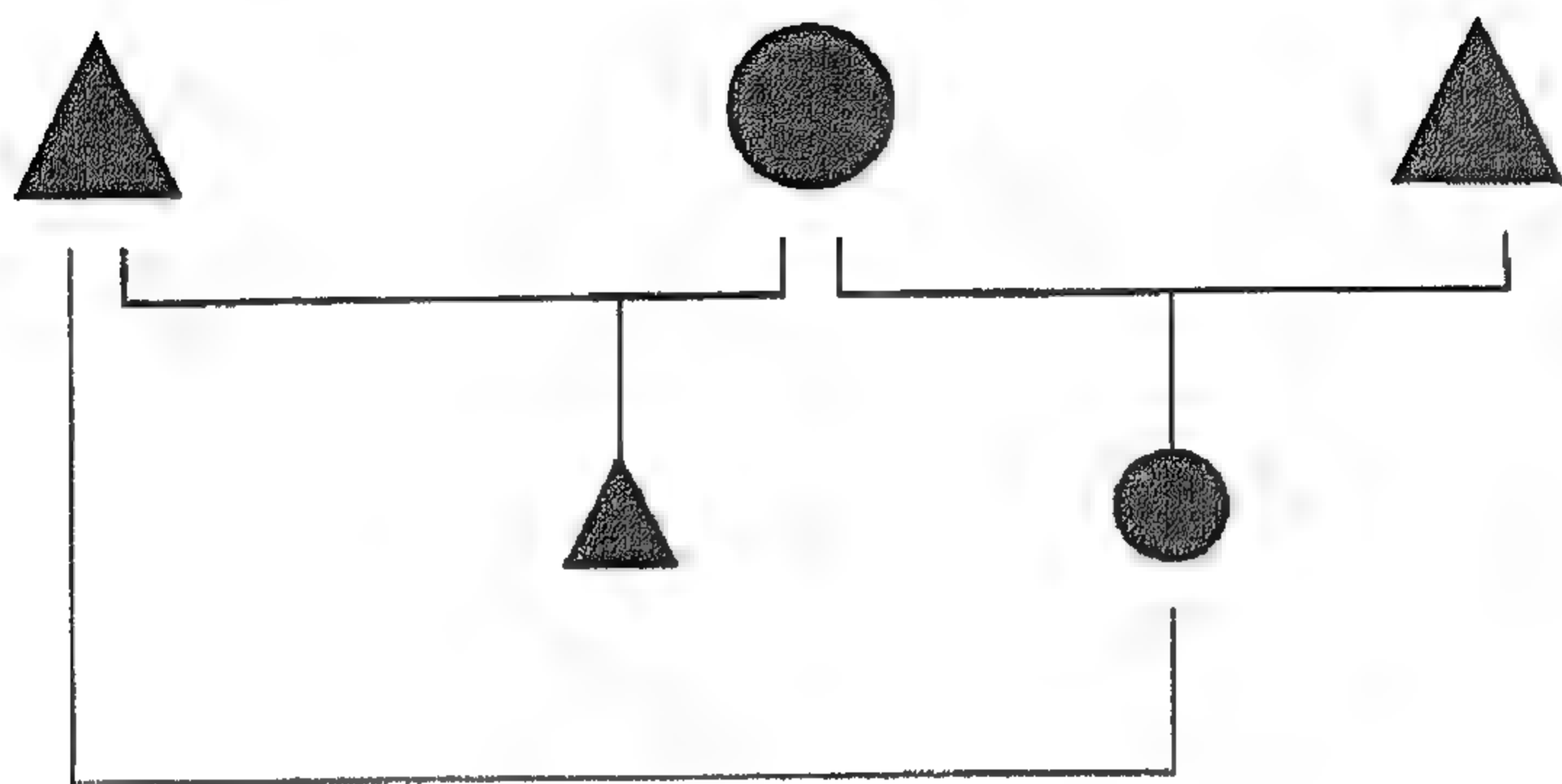
ومثلك حبلى قد طرقت ومرضعا فآلهيتها عن ذي ثمانم مغيل¹
وتختلف قائمة محارم الرضاعة عن قائمة محارم النسب، ذلك أنه يدخل فيها عنصر الجيل وترتبط فقط بصاحب اللقاح وفي ما يلي بعض الأمثلة² :

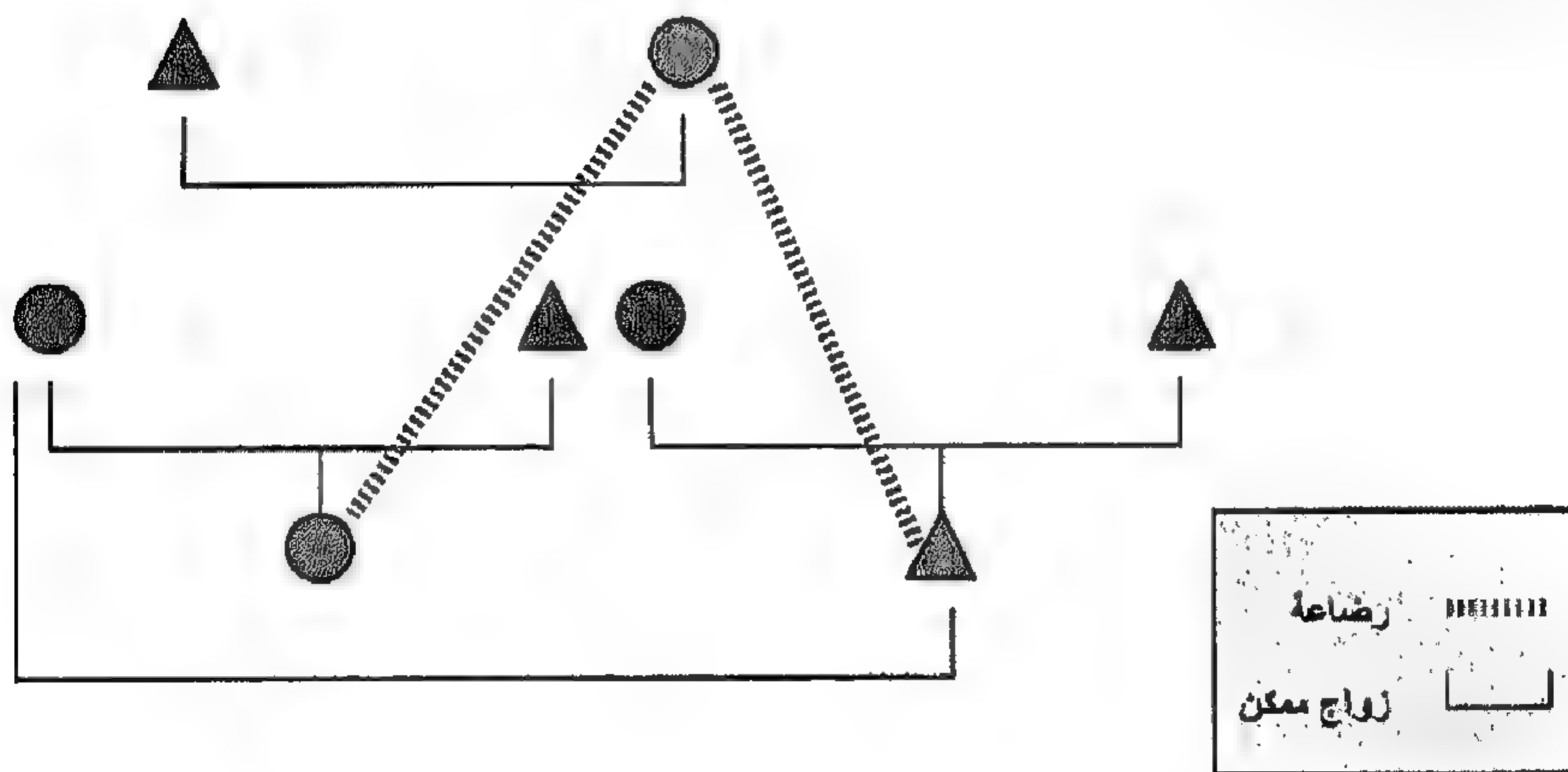
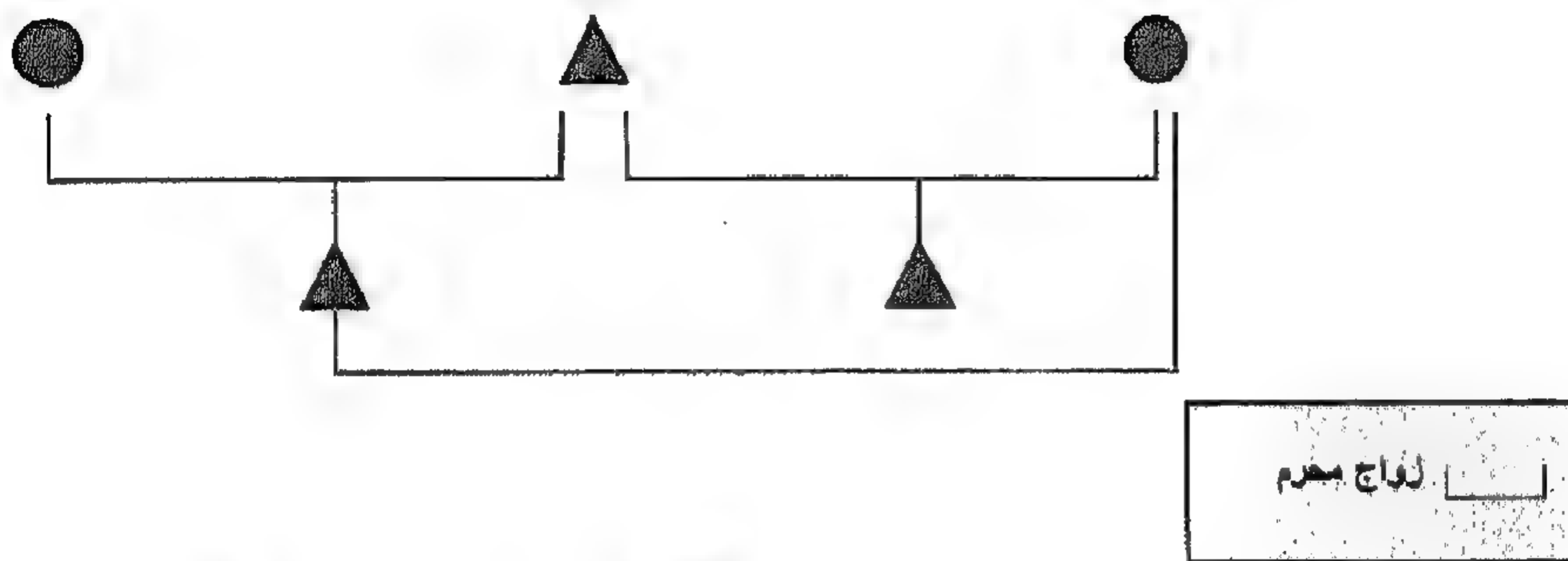
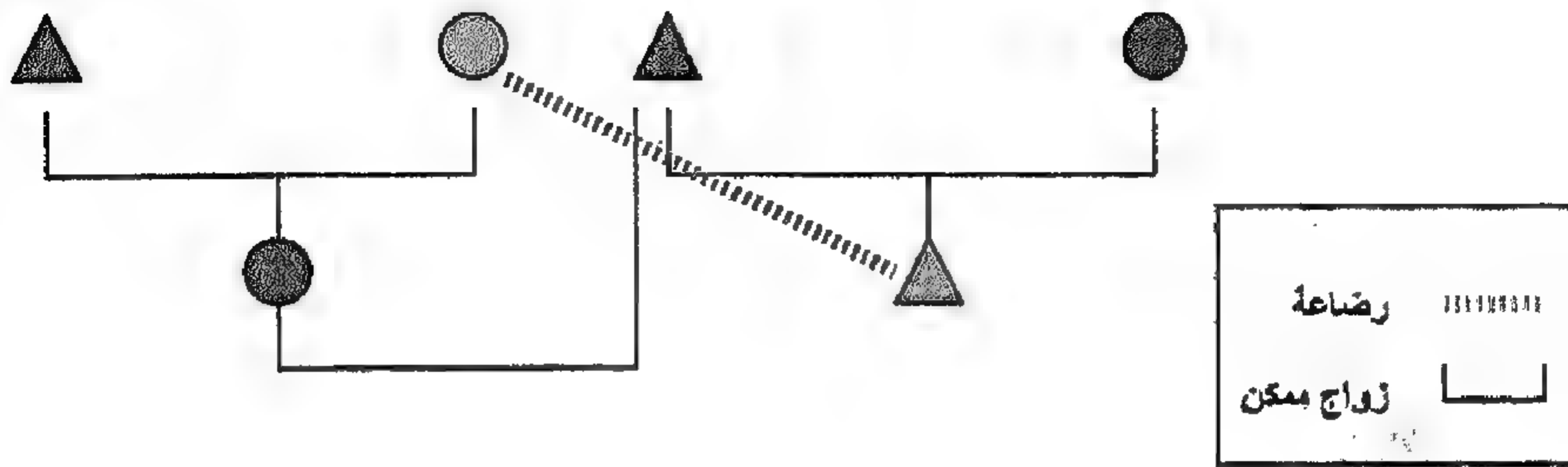


سبب التحريم هو أنّ الماء واحد. وهو نفسه الذي أرضعت به المرأة الإبن و الذي أنجب البنت من امرأة أخرى و ذلك حسب الإعتقاد السائد.

¹ نفس المصدر، نفس الصفحة.

² انظر :





ما نلاحظه من خلال هذه الأمثلة هو تركيز على عنصر الذكر صاحب القاح . و إيمان راسخ بالعلاقة السببية بين ماء الرجل و اللبن و انطلاق من هذه القاعدة الأساسية للتحريم أو إباحة الزواج .

ونلاحظ أنّ دور المرأة من هذه الناحية ثانويًا رغم أهميته، ويكاد يقتصر على الحمل واحتضان الجنين الذي نشأ فيها بالماء الذي قذفه الرجل في رحمها، ثم إرضاع المولود من اللبن الذي تكوّن في عروقه من نفس ذلك الماء، فتلعب بذلك دور المغذية للجنين بدمها في مرحلة الحمل ثم بلبنها بعد ولادته.

ويمكن للمرأة في الثقافة العربية أن ترضع صبيًا آخر لم تلده، فتغذيه وتصنع بينها وبينه قرابة قائمة على اللبن والمعلوم أنّ أغلب النسوة اللاتي قمن بهذا الدور ينتمين إلى شريحة اجتماعية وضيفة¹ ويبدو أنّ البعض منهن كان يتقاضى أجرًا مقابل ذلك.

وما يمكن استخلاصه في إطار هذا المستوى من البحث، هو أنّ قرابة الرضاعة قرابة ثانوية بالمقارنة مع النسب والتبني وغيره ويقتصر دورها على تحديد أطراف النكاح وضبط قائمة المحارم ولا تتعدى هذا الإطار إلى الوراثة والتوريث الذي يظلّ حكرًا على النسب ويتطلب ضرورة الدخول فيه إمّا بالتبني أو بغيره من العقود التي قام الإسلام بهدمها كما سنبين ذلك في ما يلي، في حين أقرّ الإسلام قرابة الرضاعة ولم يحرمها فهل كان ذلك بسبب عدم تدخلها في مسألة التوريث والوراثة؟

¹ انظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 5، ص 447.

- القرابة الاختيارية القائمة على العقود

عرف المجتمع العربي القديم نوعا آخر من القرابة القائمة على العقود أو العهود الشفوية أولاها العرب عناية لا تقل أهمية في الظاهر عن النوع الأول. وميّز العرب بين أنواع من القرابة الاختيارية نذكر من أهمها المصاهرة التي سبق ذكرها والتبني والحلف والجوار والولاء. ونشير إلى أنّ العقود كانت تبرم بين الأطراف بالكلمة وبصفة علنية في المواسم والأسواق¹ وأماكن التجمّعات العامة.

* التبني

التبني على حدّ تفسير ابن منظور، هو تفعل البنوة وإدعاء بنوة شخص ما واتخاذ ابن².

وهو نوع من أنواع العقود التي يتم بمقتضاها استلحاق شخص ما في نسب غير نسبه الأصلي ويقال للمتبنّي دعيا لأنّ الذي تبناه دعاه ابنه وهو من الدعوة في النسب وأن ينتسب الإنسان إلى غير أبيه وعشيرته والدعوة الحلف³ ويقال دعوة بني فلان في بني فلان⁴ ويسمى الدعي أيضا المستلحق⁵ والمستلاط⁶.

وما يمكن استنتاجه من خلال كلّ هذا هو تشابه إلى حدّ الالتباس بين مختلف المصطلحات الدالة عن العقود التي كانت تجري بين أطراف معينة في المجتمع العربي القديم، كالحلف والتبني والولاء والتي سنتعرّض إلى دراستها لاحقا. كما نلاحظ من جهة ثانية، من خلال التسميات التي خُصّ بها الشخص الذي يدخل في نسب غيره، تحقيرا وتصغيرا له ولنا عودة لهذا.

¹ كلّ مجمع كثير من الناس هو موسم : موسم الحجّ والسوق : مجتمعا... وقيل : إنما سميت هذه كلّها مواسم لاجتماع الناس والأسواق فيها... قيل : موسم الحجّ موسما لأنه معلم يجتمع إليه، وكذلك كانت مواسم أسواق العرب في الجاهلية... راجع : ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 302.

² نفس المصدر، ج 1، ص 508.

³ نفس المصدر، ج 4، ص 362 - 363.

⁴ نفس المصدر، ص 363.

⁵ المستلحق هو من استلحق بغير أبيه والملحق هو الدعي الملتصق واستلحقه أي ادعاه : انظر نفس المصدر، ج 12، ص 252.

⁶ المُستلاط : الملتصق بالرجل في النسب... من لاط يلوط لوطا أي لصق. ويقال التاط ولدا واستلاطه : استلحقه : نفس المصدر، ص 357 - 358.

والتبني سلوك متجذر في التقاليد السامية القديمة¹، يمكن ربطه في الثقافة العربية بالعناية البالغة التي كان يوليها العرب القدامى للنسب وبالتالي للإنجاب باعتباره سببه الرئيسي وشرط استمراريته، فسلال الأنساب تقف عند توقف الإنجاب فيقال فلان بن فلان لا عقب له أو لا بقية له² فمن لا ولد له تنقرض سلالته ويُنسى وجوده، فالأبناء وحدهم الذين يخلدون بقاء الآباء بتخليد اسمهم عبر الأجيال المتعاقبة وتُسمي العرب الشخص الذي لا ولد له الأبتَر كما ذكرنا سابقا وذكر أن الرسول الذي لم يعيش له ولدا ذكر³، قد نُعت بهذا التعت الجارح من قبل عمّه أبي لهب حين مات ابنه، فقال بتر محمد الليلة⁴ وطبيعيّ إذا، أن يقع اللجوء إلى التبني لتفادي هذا العيب في مجتمع متشبّث بالنسب والبقية⁵ وهذا يفسّر قرار الرسول تبني زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي وكان أصابه سباء فاشتراه الرسول قبل مبعثه وأعتقه وتبّاه⁶.

وتشير مصادرها أنّ أغلب عمليّات التبني كانت تشمل أشخاصا من هذا القبيل، موالي يتمّ تحريرهم ثمّ تبنيهم وإلحاقهم بنسب أصحابهم، أو سبي، أو يتامى والأمثلة في مصادرها كثيرة ومتنوعة، تدلّ على رواج هذه العادة بكثرة وتجذرها في التقاليد العربية القديمة ونذكر كمثال عن ذلك، تبني أبي حذيفة بن عتبة قبيل الاسلام لسالم ويبدو أنه كان عبدا لزوجته سهلة⁷، فأصبح يسمّى سالم بن أبي حذيفة كما كان زيد بن حارثة يسمّى زيد بن محمّد ويمكن أن يكون الطرف الذي يتمّ تبنيه ابنا من أمة فيعتق ويلحق بنسب أبيه ويزخر الأدب الجاهلي بمثل هذه الحالات لعلّ أبرزها قصّة عنقرة بن عمرو بن شدّاد الذي ادّعاه أبوه بعد أن كُبرَ لأنّ أمّه كانت أمة وتقول الرواية أنّ ما جعل أباه يعتقه ثمّ يلحقه بنسبه هو أنّ بعض أحياء العرب أغاروا على بني عبس، فقال له أبوه :

¹ انظر :

E. Conte, "Alliance et parenté élective en Arabie ancienne: éléments d'une problématique", l'Homme, n° 102, avril - Juin 1987, p 123.

² انظر مثلاً : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 47، وذلك بخصوص الحارث بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب بن هاشم.

³ يوجد فرق واضح بين الذكور والإناث خاصّة في النسب، فلا قيمة للأولاد الذين تخلفهم البنات باعتبارهم يدخلون في نسب أبيهم، رغم ذلك نقرأ في كتب الأنساب التي تناولت ذكر الأشخاص الهامّين في التاريخ الإسلامي إشارة لذلك، فيقول الزبير بن ميثم : "وقد انقرض ولد أبي العاصي بن الربيع بن عبد العزى إلا ولد ابنته مريم" : الزبير، كتاب نسب قريش، ص 158.

⁴ ويبدو أنّ هذا من أسباب نزول آية "إنّ شأنك هو الأبتَر" : سورة الكوثر، الآية 3. ومعنى شأنك : عدوك : انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 563. واعتبرت جاكين الشابي لقب الأبتَر مشحونا بمعنى جنسيّ : انظر : J. Chabbi, Le Seigneur des Tribus, p 297 et p.

⁵ مسألة هامة وخصوصيّة من أبرز خصوصيّات الثقافة الأنثروبولوجيّة العربيّة القديمة.

⁶ ذكر ابن حبيب زيد بن حارثة في كتابه المحبّر، ص 128، في قائمة "موالي رسول الله"، ممّا يزيّد في إثبات الالتباس الذي تميّزت به مصطلحات القرابة الاختيارية.

⁷ سبق وأن تعرّضنا إلى ذكره .

كَرَّ يَا عَنَتْرَةَ فَأَجَابَهُ الْعَبْدُ لَا يَحْسُنُ الْكَرَّ إِنَّمَا يَحْسُنُ الْحَلَابُ وَالصَّرَّ، فَقَالَ لَهُ أَبُوهُ كَرَّ وَأَنْتَ حَرَّ ثُمَّ اسْتَلْحَقَهُ بِنَسَبِهِ بَعْدَ ذَلِكَ¹.

وَأَثَارَتِ هَذِهِ الْقَضِيَّةُ جَدًّا كَبِيرًا بَيْنَ الْفُقَهَاءِ، فَهَنَّاكَ مِنْ يَقُولُ أَنَّ التَّبَنِّيَّ يُلْحَقُ الْوَلَدَ بِالسَّيِّدِ لِأَنَّ الْأُمَّةَ فَرَّاشٌ كَالْحَرَّةِ² وَإِنْ مَاتَ السَّيِّدُ وَلَمْ يَسْتَلْحَقْهُ ثُمَّ اسْتَلْحَقْهُ وَرَثَتُهُ بَعْدَهُ لِحَقِّ بَابِيهِ³ وَهَنَّاكَ مِنْ لَا يُقَرَّرُ بِذَلِكَ وَيَعْتَبَرُهُ زِنًا وَنَسْتَعْرِضُ فِي هَذَا السِّيَاقِ رَوَايَةَ طَرِيفَةَ أَوْرَدَهَا الْبَلَاذُرِيُّ فِي كِتَابِهِ أَنْسَابُ الْأَشْرَافِ، تَتِمُّثَلُ أَحْدَاثُهَا فِي مَا يَلِي :

كَانَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ خَالِدٍ نَاسِكًا وَشَهِدَ صَقِينَ مَعَ مَعَاوِيَةَ، وَكَانَ الْحَجَّاجُ بْنُ عَلَاطٍ السَّلْمِيُّ ادَّعَى عُبَيْدَ اللَّهِ بْنِ رِيَّاحٍ وَكَانَ عَبْدًا أَسْوَدَ لَخَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ بْنِ الْمَغِيرَةِ وَذَكَرَ أَنَّهُ أَتَى أُمَّهُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَخَاصَمَ فِيهِ نَصْرُ بْنُ الْحَجَّاجِ بْنِ عَلَاطٍ السَّلْمِيُّ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ إِلَى مَعَاوِيَةَ، فَقَضَى بِهِ مَعَاوِيَةُ لِبَنِي مَخْزُومٍ وَنَاوَلُ نَصْرًا حَجْرًا وَقَالَ لَهُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْوَلَدُ لِلْفَرَّاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ فَقَالَ نَصْرُ فَهَلَا قُضِيَتْ بِهِذِهِ الْقَضِيَّةُ فِي زِيَادٍ⁴؟

وَتَذَكَّرُ مَصَادِرُنَا أَنَّ مِنْ بَيْنِ الْأَطْرَافِ الَّتِي يَجُوزُ لِلرَّجُلِ تَبَنِّيُّهَا أَبْنَاءَ زَوْجَتِهِ مِنْ رَجُلٍ آخَرَ وَتَذَكَّرُ مِنْ ذَلِكَ تَبَنِّيَّ سَفِيَّانِ بْنِ مَعْمَرٍ مِنْ بَنِي جَمَحٍ شَرْحَبِيلِ بْنِ زَوْجَتِهِ حَسَنَةَ مِنَ الْأَشْعَرِيِّينَ⁵، كَمَا يُمْكِنُ أَنْ تَرْتَبِطَ بَيْنَ الطَّرْفِ الَّذِي يَتِمُّ تَبَنِّيُّهِ وَالطَّرْفِ الْمَتَبَنَّى عِلَاقَةُ قَرَابَةٍ دُمُويَّةٍ وَاقْتِنَافًا كَمَثَالٍ عَنْ ذَلِكَ مَا أَوْرَدَهُ هِشَامُ الْكَلْبِيُّ فِي جَمْهَرَتِهِ بِخُصُوصٍ وَلَدَ كَنَانَةَ، فَذَكَرَ مِنْ بَيْنِهِمْ عَبْدَ مَنَاةَ وَأُمَّهُ الدَّفْرَاءُ وَهِيَ فَكْهَةٌ بِنْتُ هَنِيٍّ بْنِ بَلِيٍّ مِنْ قِضَاعَةَ وَأَخُوهُ لِأُمَّهُ عَلِيُّ بْنُ مَسْعُودٍ الْغَسَّانِيُّ، فَحَضَنَ هَذَا الْأَخِيرُ أَوْلَادَ عَبْدَ مَنَاةَ وَالْحَقَّهُمْ بِنَسَبِهِ⁶.

وَتَوْكِّدُ كُلَّ هَذِهِ الْأَمْثَلَةِ رَوَاجُ عَادَةِ التَّبَنِّيِّ فِي الْمَجْتَمَعِ الْعَرَبِيِّ الْجَاهِلِيِّ وَيَبْدُو أَنَّ التَّبَنِّيَّ، كَغَيْرِهِ مِنَ الْعُقُودِ الْآخَرَى الَّتِي سَنَتَعَرَّضُ إِلَى دِرَاسَتِهَا لَاحِقًا، يَتِمُّ بِصِفَةِ عَلَنِيَّةٍ فِي مَوْكَبٍ رَسْمِيٍّ بَعْدَ اسْتِثَارَةِ مَجْلِسِ الْقَبِيلَةِ⁷ وَالْحَصُولِ عَلَى مَوَافَقَتِهِ¹ ذَلِكَ أَنَّ التَّبَنِّيَّ لَمْ

¹ أَبُو الْفَرَجِ الْأَصْفَهَانِيُّ، الْأَغَانِي، ج 8، ص 237.

² يُثِيرُ هَذَا الْمَوْضُوعُ نِقَاشًا حَادًّا وَانْقِسَامًا لَهُ تَأْثِيرُهُ الْعَمِيقُ فِي الضَّمِيرِ الْإِسْلَامِيِّ، يُمْكِنُ رِبْطُهُ بِمَوْقِفِ الْإِسْلَامِ الْمَتَرَدِّدِ مِنْ قَضِيَّةِ التَّسَرِّيِّ "وَالْوَطْئِ بِمَلِكِ الْيَمِينِ"، فَالْوَطْئُ يَنْجَرُّ عَنْهُ الْحَمْلُ، فَكَيْفَ يَكُونُ إِذَا مَوْقِفُ الْإِسْلَامِ مِنَ الْأَبْنَاءِ الَّذِينَ يَنْشُؤُونَ فِي إِطَارِ هَذَا التَّوَعُّدِ مِنَ الْعِلَاقَاتِ ؟ وَإِنَّ هَذَا يَجْعَلُنَا نَتَطَرَّقُ إِلَى قَضِيَّةِ الْعِبُودِيَّةِ الَّتِي ظَلَّتْ قَائِمَةً فِي الْمَجْتَمَعَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ إِلَى عَهْدٍ غَيْرِ بَعِيدٍ رَغْمَ تَشْجِيعِ الْإِسْلَامِ عَلَى عَتَقِ الْعَبِيدِ.

³ ابْنُ مَنْظُورٍ، لِسَانُ الْعَرَبِ، ج 12، ص 252 : وَيَبْدُو أَنَّ هَذَا السُّلُوكَ كَانَ مُتَدَاوِلًا بَيْنَ الْعَرَبِ الْجَاهِلِيِّينَ. وَيَبْدُو أَنَّهُ كَانَ لِبَعْضِهِمْ إِمَاءٌ بِغَايَا وَكَانَ سَادَتُهُنَّ يَلْمُونَ بِهِنَّ، فَإِذَا جَاءَتْ إِحْدَاهُنَّ بِوَلَدٍ رُبَّمَا ادَّعَاهُ السَّيِّدُ.

⁴ الْبَلَاذُرِيُّ، أَنْسَابُ الْأَشْرَافِ، ج 10، ص 211 - 212.

⁵ ابْنُ حَبِيبٍ، الْمُنَقَّقُ، ص 254.

⁶ الْكَلْبِيُّ، جَمْهَرَةُ النَّسَبِ، ص 21.

⁷ رَاجِعِ الْفَصْلَ الثَّلَاثَ مِنْ هَذَا الْبَابِ.

يكن قرارا فرديا بل تتدخل فيه المجموعة التي سيتم انتساب المُتَّبَي إليها²، وهذا يتمشى إلى حد بعيد مع مبادئ الثقافة العربية القديمة المتميزة بذوبان الفرد في صلب المجموعة ويتم التَّبَي في احدى الأماكن العامة كالأسواق أو في الحرم المكي بالنسبة لقريش حيث يعلن الشخص بشهادة قبيلته، قراره تبني من اختاره طرفا لذلك ويتعهد أمام الناس بأن فلانا هذا أصبح ابنه يحمل اسمه وأن أحدهما أصبح وريثا للآخر³.

وبالتالي يصبح للمُتَّبَي نفس الحقوق التي يتمتع بها الابن الصريح، هذا على الأقل من الناحية النظرية، وأهم هذه الحقوق حقه في وراثة أبيه ويُذكر من ذلك أن حقيقة سبب دخول آل عامر بن ربيعة في بني عدي بن كعب أن الخطاب تبناه فورثه مع ولده⁴.

ويُشترط ممن يتم تبنيه أن يكون مقطوعا من قرابته الأصلية ويتمشى هذا إلى حد كبير مع مبدأ منع الانتماء الثنائي الذي ظلّ من السمات الأساسية للثقافة العربية ويتفق مع قانون وحدة المجموعة وتماسكها وتأزرها وتكثّلها كجسد واحد، لدفع أي خطر يداهما من الخارج أو للهجوم على الآخرين⁵.

ويظلّ الشخص الذي يتم تبنيه في مرتبة دونية بالنسبة للصريح تدلّ عليها تسميته بالدعيّ والمُلق والمُستلّط كما سبق أن ذكرنا ذلك، فلا يمكنه أبدا بلوغ رتبة الصريح ولا يُنسى أصله وإنّ تبنيه وإحاقه بنسب أبيه الذي دعاه ابنا له يظلّ انتسابا منقوصا من جهة الأم فلا يمكنه أن يكون مُخولا بل مُعِمّا فقط⁶.

وسبق أن بيّنا أن الثقافة العربية القديمة تولي أهمية بالغة للنسب من جهة الأم أي الأخوال ونذكر ممّا ورد في بدر من شعر، ما قيل بخصوص العاص بن منبه :

¹ قد لا توافق القبيلة على شخص يكون مطالبا بدم أو سبي من قبيلة معينة : انظر :

P. Bonte, E. Conte, C. Hames..., *Al Ansâb...*, p 85.

² يتحصّل الشخص الذي وقع تبنيه على نسبة قبيلة المُتَّبَي. ونشير إلى وجود فارق بسيط بين النسب والنسبة وإن كان الجذع واحدا، فالنسب اسم "جنياوحي" يحدّد "موقع" الشخص داخل سلسلة من سلاسل النسب، بينما تمثل النسبة تسمية قبلية أو عشائرية في الأصل، تضع الفرد داخل مجموعة أوسع : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 118-119، حيث نقرأ : "النسبة : الاسم". وانظر أيضا : Art "Nisba" dans *El, TVIII*, p 54 - 57.

³ هذا ما فعله الرسول، وهو ابن ثقافة عصره وبيئته، عند تبنيه لزيد بن حارثة : انظر ابن هشام، *السيرة النبوية*، القسم الثاني، ص 54.

⁴ ظلّ اسمه عامر بن الخطاب إلى أن نزلت الآية عدد 5 من سورة الأحزاب التي حرّمت التبني، فُنسب إلى أبيه ربيعة : ابن حبيب، *المنطق*، ص 259.

⁵ عبّر عن هذا المبدأ روبرتسن سميث في كتابه : Kinskip and marriage in early Arabia, p 59.

انظر : P. Bonte, E. conte, C. Hames..., *Al Ansab...*, p 85.

⁶ بلغ سالم بن حذيفة هذه المرتبة الخاصة والاستثنائية، فأصبح مُعِمّا لما تبناه أبو حذيفة ومُخولا لما أرضعته زوجة أبي حذيفة : انظر نفس المرجع، ص 83.

تنمى به أعراقه وجدوده

ومآثر الأخوال والأعمام¹

وإنَّ المرتبة الدونية التي كان يحتلها الدعيّ في المجتمع العربيّ القديم تبرز من خلال ما خلفه العصر من أدب شعريّ بالخصوص، ذلك أنَّ الأدعياء كانوا دائما محلّ ثلب النسابة وهجاء الشعراء فنُعت بعضهم بالهجناء² وخصوصا أولئك الذين ولدتهم الإماء وفي كتاب الأغاني أمثلة عديدة من هذا القبيل نذكر منها ما قاله الحكم الخُضريّ³ في هجائه للشاعر ابن ميادة⁴ :

ومالك فيهم من أب ذي دسعة ولا ولدتك المحصنات الكرائم

وما أنت إلا عبدهم إن ثربهم من الدهر يوما تُستربك المقاسم

رمى نهبل في فرج أمك رمية بحوقاء تسقيها العروق التّواجيم⁵

ويروى أنَّ ميادة أمّه كانت أمة لرجل من كلب وزوجة لعبد له يقال له نهبل، فاشتراها بنو ثوبان وأقبلوا بها إلى الشام وكان أبرد أبوه من سفلة الناس يرعى ماشية أهله، فأرسلوا ميادة ترعى الإبل معه فوق عليها ولما برز بطنها سألوها لمن الجنين، فقالت لأبرد فولدت الرّماح وأقرّ به أبرد وادّعاه⁶، إلا أنَّ الشكوك ظلت تحوم حول صحّة انتسابه إلى أبرد فقيل :

ولم تدر حمراء العجان⁷ أنهبل أبوه أم المرّي تبّ تبابها⁸

ومن جهة أخرى اختلف في أصل أمّه فهناك من جعلها فارسيّة وقال البعض الآخر بربرية أو صقلبيّة، فلم تكن إذا من الحرائر العربيّات ممّا زاد في جلب السبّ له وإنّ هذا في الحقيقة تواصل لسلوك قديم، خلف آثاره من الفترة الإسلاميّة الأولى، حيث بالغ حسّان بن ثابت في هجاء أشراف قريش ناعتا إياهم بالهجناء، وأنهم كانوا سمرا وأحباشا تمّ تبليّهم من قبل الأشراف فورثوا شرفهم. وقال حسّان للوليد بن المغيرة :

¹ ابن هشام، السيرة النبويّة، القسم الثاني، ص 15-16.

² الهجين : العربيّ ابن الأمة لأته معيب. والهجنة في الناس والخيل إنما تكون من قبل الأم، فإذا كان الأب عتيقا والأم ليست كذلك كان الولد هجينا : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 42 - 43.

³ راجع نسبه في كتاب أبي الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 2، ص 520.

⁴ سبق وأن تعرّضنا إلى ذكره آنفا في الباب الأوّل من هذا العمل. واسمه الرّماح بن أبرد بن ثوبان بن سراقه بن حرملة وهو مُضريّ. وابن ميادة شاعر فصيح مقدّم مخضرم من شعراء الدولتين الأمويّة والعباسيّة وكان عريضا للشرّ طالبا مهاجاة الشعراء ومُساباة الناس فكانوا يهجونه : انظر نفس المصدر، ص 503 - 504.

⁵ نفس المصدر، ص 504.

⁶ نفس المصدر، ص 504 - 505.

⁷ العجان : الدّبر وقيل : هو ما بين القبل والدّبر. وفي حديث عليّ أنّ أعجميا عارضه فقال له : اسكت يا بن حمراء العجان. وهو سبّ كان يجري على السنة العرب : ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 72.

⁸ أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 2، ص 506.

فمالك من كعب قناة صليبية وإن قلت من شجع فانت كذوب¹
ويبدو حسب الرواية أنّ المغيرة أو الوليد قد استرضع في بني شجع بن عامر بن
ليث بن بكر بن عبد مناف بن كنانة بن خزيمة فمات فجعلت الشجعية ابنها مكانه وسمّته
المغيرة أو الوليد وادّعت أنّ الميت ابنها².
وتعرّض المغيرة أيضا إلى هجاء عثمان بن الحويرث بن أسد، وكان شاعرا
هجاءا لقريش في الجاهلية، فقال :

وإني امرؤ من جذم كعب مقابل وأنت ضعيف الجدّ الصف ملصق³
ولم ينجو معاوية بن أبي سفيان نفسه من هذا الثلب في نسبه والنّاتج عن كثرة
عمليات التّبني والإلحاق الحاصلة في سلالة أسلافه وذكر الهيثم بن عديّ في كتاب
المثالب أنّ أبا عمرو بن أمية كان في الأصل عبدا لأمية بن حرب، اسمه ذكوان
فاستلحقه أمية وتبّناه وذكر الهيثم أنّ معاوية سأل دغفلا النّسابة أن يصف له أمية فقال
رأيت شيخا قصيرا نحيف الجسم ضريرا يقوده عبده ذكوان فقال معاوية مه ذاك ابنه أبو
عمرو⁴.

وثبّين هذه الرواية كغيرها أنّ عمليات التّبني والإلحاق في النّسب لا تُنسى، بل
تحفظها الذاكرة الجماعية، فيظلّ الحميل وهو الغريب الدّعيّ في غير نسبه الأصلي⁵،
منبوذا ومُحتقرا حتّى بعد موته مخلقا العار لبقية سلالته المنحدرة منه.

فهل يمكن أن يكون ذلك من بين الأسباب التي جعلت الإسلام ينهي عن التّبني⁶
ويأمر بالإلحاق الأبناء بأبائهم الأصليين، فادعواهم لأبائهم⁷، وذلك في إطار سعيه إلى
طمس الفوارق بين الشّرائح الاجتماعية على أساس النّسب والحسب، إذ لا فرق في
الإسلام بين أعجميّ وعربيّ إلا بالتقوى والإيمان ؟

كما نتساءل من جهة أخرى إن لم يكن النّهي عن التّبني سببه الرئيسيّ قضية
الميراث؟ ذلك أنّ عمليات الإلحاق التي كانت رائجة بكثرة في المجتمع العربيّ، تؤدّي
إلى تشبّث الميراث وتفتّته، ممّا يتسبّب في تدمر أصحاب الحقّ الشرعيّين⁸، كلّ هذا في

¹ البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 170-171.

² انظر نفس المصدر، نفس الصّفحتين.

³ الكلبي، جمهرة النّسب، ص 75.

⁴ أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 1، ص 45.

⁵ وأصل الحميل الذي يُحمل من بلده صغيرا : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 333 - 334.

⁶ سورة الأحزاب، الآيات 4 و5 و37 التي نزلت في زيد بن ثابت كما سبق وأن تعرّضنا إلى ذلك. وفي الحديث : "لا

دعوة في الإسلام" : ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 363.

⁷ سورة الأحزاب، الآية عدد 5.

⁸ وهم الأبناء والإخوة وكلّ أفراد العصابة التي تراث.

إطار نظام جديد حاول الاسلام إرساءه في إطار حضارة الدولة والكتابة. هذا بخصوص قرابة التبني التي يغلب عليها الطابع الاختياري الفردي والتي قد تتشابه من هذه الناحية مع القرابة بالرضاعة وإلى جانبها عرف المجتمع العربي القديم صنفاً آخر من القرابة الاختيارية أيضاً، القائمة على العقود في مستوى يتعدى النزعة الفردية والذاتية الضيقة إلى المجموعة فتتغير الأسباب والأهداف والاستراتيجيات.

• الحلف

يقول ابن منظور في تعريفه للحلف الحلف اليمين وأصلها العقد بالعزم والنية والحلف العهد يكون بين القوم وقد حاله أي عاهده وتحالفوا أي تعاهدوا وأصل الحلف المعاهدة والمعاهدة على التعاضد والتساعّد والإتفاق والحلف القسم وحلف أي أقسم¹ ونستنتج من خلال هذا التعريف أنّ الحلف عهد لا يُعقد إلا بالحلف أو القسم ويمكن إدراجه ضمن مختلف العقود الأخرى التي عهدها العرب القدامى وأحاطوها بعناية فائقة وقدّسوها لأهميتها في مجتمع لم يكن يعرف حضارة الكتابة.

ويدخل الحلف في إطار ما عبّرنا عليه بنظام القرابة الاختيارية لأنّ الحليف غالباً ما يختار الطرف الذي يحالفه وفق مقاييس دقيقة، فلم يكن الحلف يجري تلقائياً وعلى سبيل الصدفة، بل كان سلوكاً إستراتيجياً وهادفاً.

ويُعتبر الحلف من العقود القارة نسبياً وكانت له دواعيه الخاصة المتمثلة في انفصال الفرد لسبب ما عن قبيلته الأصلية أو قرارها خلعه، ممّا يجعله مضطراً لطلب حماية قبيلة أخرى تمنحه نسبتها، حتّى لا ينعدم وجوده ويُهدر دمه.

كما يلجأ من اقترب إثماً إلى عقد حلف مع قبيلة قويّة قادرة على منع ذمّته وحمايته من الثأر والأمثلة عن ذلك كثيرة ومتنوعة نذكر من بينها قصّة حلف آل عبد الله بن مسعود وأصله أنّ مسعود قدم مئة بفرس عربيّ وناقّة مهيّرة، فقال : من يأخذ مني هذين وأعقد حلفي إليه ؟ فإتي مؤثّم والمؤثّم المطلوب بالدم² ولا يفوتنا ملاحظة أنّ هذا الحلف كان بمقابل ماديّ وقد يكون سبب طلب الحلف من أجل الرّحم فقط ونذكر كمثال حلف بني نسيب بن الحارث بن عمر بن مازن بن منصور في بني نوفل بن عبد مناف³، أو للأخوة ومن جهة الأمّ خاصّة، والأمثلة عن ذلك كثيرة نذكر منها حلف آل

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 285.

² ابن حبيب، المنقّى، ص 244 - 245.

³ انظر : نفس المصدر، ص 243 - 244.

عاصم من بني سعد بن بياضة بن سبيع من خزاعة، لعوف بن عبد عوف من بني زهرة بن كلاب وكان الذي دعاهم إلى حلف عوف هذا أخوه لأُمّهم خباب بن الارت وكان مولاه¹ وكان من أسباب الحلف أيضا وفي نفس إطار القرابة البيولوجية، الخؤولة ونذكر كمثال حلف بني الحارث بن فهر وعبد مناف بن قصي وكان سببه أنّ عبد العزى بن عامرة بن عميرة بن وديعة بن الحارث ابن فهر تزوّج حيّة بنت عبد مناف بن قصي وكانت من ساكني الليث وهو واد بالحجاز بين السّرين ومكة، فولدت له أبا همهمة فلمّا ثبت قال لأبيه : ما مقامنا بأرض ليس فيها بنو عبد مناف ؟ فلحق بأخواله في الحرم فحالف فيهم ونكح ابنة خاله أبي عمرو بن عبد مناف وقدم بنو الحارث بن فهر فحالفوا معه² وما نستنتج من هذه القصّة هو أنّ الحلف يمكن أن يكون فرديّا أي يعقد بين شخص واحد ومجموعة، أو جماعيّا يعقد بين جماعتين كما نستنتج من خلال الروايات الواردة في مصادرها أنّه كثيرا ما كان يتبع عقد الحلف نكاح بين الطرفين المتعاقدين³ ونعثر في مصادرها على حالات عديدة يطلب فيها الفرد النّصرة من أخواله⁴ أو من أخوته لأُمّه حتّى يحصل على إحدى حقوقه كالميراث وغيره⁵، هذا من جهة وقد تكون أسباب الحلف عقائدية دينيّة كحلف حارثة بن الأوقص السّلمي وكان رجلا متعبداً، يطوف بضمّار وهو بيت فيه صنم لبني سليم، ف قيل له إنّّه يوجد بيتا بمكة يتعبّد له أهله وكلّ من جاء من العرب، فقال : فهو أولى من هذا البيت، لأخرجنّ إليه فقيل له : إنّك لا تستطيع أن تقيم به إلا أن تحلف أهله، فخرج حتّى قدم مكة فحالف أميّة بن عبد شمس بن عبد مناف⁶ وحتّى وإن لعب الخيال دوره في حياكة هذه القصص، فما يهمّنا هو إيمان المجموعة بها في الفترة التي تمّت أثناءها عمليّات التدوين والتي لا تبعد عنها كثيرا من النّاحية الزّمنية، هذا على الأقلّ في المستوى العمري للدّهنيات، الذي كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك مرارا، لا تتغيّر بسرعة.

ويبدو من خلال ما ورد في مصادرها أنّ العرب القدّامي كانوا يختارون الأطراف التي يتعاقدون معها، ممّا يزيد في اثبات الصّفة الاختيارية والإرادية لهذا النوع من القرابة.

¹ نفس المصدر، ص 244.

² نفس المصدر، ص 267 - 268.

³ انظر الباب الأوّل من هذا البحث.

⁴ نذكر بأهميّة هذا النوع من القرابة في التقاليد العربيّة القديمة إلى درجة اعتبار الخال بمثابة الوالد. ويستمدّ هذا الفكر جذوره من العهد السّامي، لمّا قال لبان لابن أخته يعقوب : "أنا خالك ووالدك" : انظر الطّبري، تاريخ الطّبري، ج 1، ص 318.

⁵ انظر ابن حبيب، المنقوّ، ص 239 - 240 "حلف بني شيّان السّلميّين".

⁶ انظر نفس المصدر، ص 236 - 237.

وطبيعيّ جدّا أن يقع إختيار الأطراف القويّة القدرة على أداء ما يترتب عن الحلف من واجبات سنذكرها في ما يلي وأهمّها حماية الحليف ومنع ذماره ويمكن لطالب الحلف حتّى أن يغيّر الطرف الذي تحالف معه إذا لاحظ عليه بعض الضّعف أو التخاذل، أو علم بذلك عن طريق طرف ثالث ونذكر في هذا السّياق ما حدث لحلف رثاب بن يعمر أبو جحش الذي جاء مكة فطلب الحلف في قريش فدعته بنو أسد بن عبد العزى فجالفها، فقليل له: أتتحالف أشأم بطن في قريش؟، فنقض الحلف منهم، وحالف بني عبد مناف أو بني أميّة كما زعم¹.

وقد يكون من أسباب نقض الحلف من قبل طالبيه أنّ الحليف ليس له ولد ونذكر كمثال حلف مسعود بن عمرو لعبد الله بن جدعان التّيمي، فلمّا حضرته الوفاة قال له: إته لا ولد لك ولا ينبغي لنا أن نقيم مع من لا ولد له فأررد إلينا حلفنا، فردّه إليهم وبرئ إليهم منه².

وهذا يجعلنا نعرّج على موضوع هام يتمثّل في أهميّة الانجاب في المجتمع العربي القديم، فمن لا ولد له يصبح أبترا وينقرض نسبه، ممّا يفسّر رواج ظاهرة التّبني فيكون سبب طلب إلغاء الحلف مفهوما في هذه الحالة، وهو توقّف نسل الحليف وانقراض سلالته وزوال الحلف بزوال أحد طرفيه.

ومن جهة أخرى يمكن للطرف الذي حالف أن يتراجع في حلفه ولا بدّ في هذه الحالة أيضا، من سبب أو تعلّة ونشير هنا إلى حلف الأوس وقريش في الفترة الجاهليّة وتقول الرّواية أنّ الأوس خرجت جالية من الخزرج فنزلت على قريش بمكة فحالفتها ويبدو أنّ الوليد بن المغيرة³ كان غائبا فلمّا رجع طلب من قبيلته أن تقطع حلف الأوس فقالوا له: بأيّ شيء⁴؟

فلا بدّ إذا من سبب للتراجع في عقد أو عهد في العرف العربيّ القديم وخاصّة الحلف الذي كان يوليه العرب أهميّة خاصّة وتقديسا نستشفّه من خلال الطابع الرّسميّ والاحتفاليّ الذي خصّ به في التّقالييد والسّنن العربيّة، حيث كان يُعقد طبقا لطقوس ثريّة بالرّموز ومعبرة عن معاني دقيقة وعهود يلتزم بها كلّ طرف تجاه الآخر.

وكان العرب على ما يبدو يتحالفون في العشرين من ذي الحجة وهي فترة تتجمّع فيها العديد من القبائل العربيّة في مكة وكانوا يتواعدون لذلك قبل العشر⁵

¹ انظر نفس المصدر، ص 237 - 238.

² نفس المصدر، ص 248.

³ ونقرأ في رواية أخرى أنّه أبو الجهل بن هشام: ابن حبيب، نفس المصدر، ص 271.

⁴ نفس المصدر، ص 268.

⁵ ابن سعد، الطبقات/الكبرى، ج 4، ص 103.

وقال أبو أحمد بن جحش، وكان حالف حرب بن أمية، لأبي سفيان عندما عمد إلى بيع داره، لما هاجر إلى المدينة بعد إسلامه :

ألا ذكرت ليالي الـ عشر التي فيها القسامه¹

عقدي وعقدك قائم أن لا عقوق ولا أثامه²

ويبدو أن الأسود بن المطلب كان قد دعا أبا أحمد إلى أن يحالفه فأبى وحالف حرب بن أمية، فقال أبو أحمد أيضا :

أبني امامة كيف أخذل فيكم وأنا ابنكم وحليفكم في العشر

ولقد دعاني غيركم فأتيتكم وخبأتكم لنوائب الدهر

وكان الحلف يتم بصفة علنية في المواسم الكبرى، حيث يتبادل الطرفان المتحالفان تعهداتهم بمشهد ومسمع جميع الحاضرين، على شكل دمي دون دمك ومالي دون مالك³ ويبدو أنهم كانوا يتماسحون كما يتماسح البيعان⁴ وتُجمع مختلف الروايات الواردة في المصادر بخصوصبيعة العقبة أن اللقاء بين الرسول وعمه العباس ومعشر الخزرج، جرى على الشكل "الجاهلي" القديم الذي عهده العرب القدامى في مثل هذه المناسبات ولتجسيده بسط الرسول يده ليضرب عليها البراء بن معرور أو أبو الهيثم بن التيهان أو أسعد بن زرارة على ما يبدو⁵.

ونستشف من خلال ما سبق أهمية الرموز في الثقافة العربية القديمة التي من شأنها أن تؤكد وتزيد في هوية كل ما هو معنوي بتجسيده ماديا عبر الرمز ومن ذلك أن العرب الجاهليين كانوا يقومون بقرن الحليين بحبل، فيطلق عليهما اسم القرينين⁶ ويهولون الموكب بإشعال نار يلقون فيها ملحا، فيتفقع وتسمى هذه النار الهولة ومنها تسمية المحلف بالمهول⁷.

ومن بين الرموز الأخرى المجسدة للحلف والتي حفظتها الذاكرة الجماعية بعناية

¹ سبق وأن بينا المماهة الكبيرة بين الحلف والقسم. والقسم اليمين وتقاسم القوم تحالفوا : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 164 - 165.

² ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 102. وما نلاحظه هو مدى رسوخ هذا النوع من العقود في الذاكرة الجماعية الحية ويثبت مدى أهميتها في الثقافة العربية حتى بعد ظهور الإسلام.

³ نفس المصدر، ص 103. سوف نتعرض في جميع مستويات هذا العمل إلى موضوع الدم وأهميته البالغة في الثقافة العربية القديمة.

⁴ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁵ انظر نفس المصدر، ص 8 - 9.

⁶ يبدو أن ذلك وقع لكل من طلحة بن عبيد الله وأبا بكر الصديق في الجاهلية. وكانا يعرفان بالقرينين : انظر : البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 130.

⁷ ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 162. ويظهر أنه كان في الجاهلية لكل قوم نارا عليها سدة وهذا نعتبره من جهتنا دليلا إضافيا على أهمية عنصر النار والشمس في المعتقدات والطقوس الدينية عند العرب القدامى.

فائقة، غمس أيدي المتحالفين في سائل¹ وكان هذا لما تحازبت قريش²، فغمس كل من بني عبد مناف وبني أسد بن عبد العزى وبني زهرة بن كلاب وبني تيم بن مرة وبني الحارث بن مالك بن النضر بن كنانة أيديهم في الطيب فسمّوا المطيّبين³ ونحر الآخرون وهم عبد الدار بن قصي وسهم وجمح ومخزوم بن يقظة وعدي بن كعب، جزورا وغمسوا أيديهم في دمه ولحق رجل من بني عدي من ذلك الدّم لعقة، فلحق الآخرون واحتلفوا فسمّوا الأحلاف ولعقة الدّم⁴ وكذلك ولغة الدّم، كما أشرنا إلى ذلك.

ويترتب عن عقود الحلف جملة من الحقوق والواجبات يحترمها الطرفان المتحالفان، تبرز بوضوح في سياق الخطب الملقاة في مثل هذه المناسبات التي يتم أثناءها تبادل العهود والقسم على احترامها وتقديسها ومن ذلك دمي دون دمك ومالي دون مالك والتي تفسح عن بلوغ الحليف مكانة هامة بالنسبة لمن عقد معه الحلف ولكامل جماعته⁵ وهي مكانة تعبّر عنها امكانية التسمي باسم المجموعة المتحالف معها، ومنه أنّ بني معيص والأدرم بن غالب ومحارب بن فهر كانوا متحالفين وظلّوا يسمّون بني فهر طيلة فترة طويلة⁶ وهذا تثبته كتب الأنساب والطبقات، فعندما لا يُعرف نسب شخص ما، يقع إدراجه في جماعة أخرى يرتبط معها بعقود الحلف وكان هذا بالنسبة إلى معتب بن عبيد بن سواد بن الهيثم بن ظفر وأمّه من بني عذرة من بني كاهل وأخوه لأمّه عبد الله بن طارق بن عمرو البلوي، حليف بني ظفر، فمن لم يعرف نسبه في بني ظفر جعله من بني لحيان أخيه عبد الله بن طارق⁷.

وحافظ العرب في العهد الإسلامي الأوّل على نفس النظرة التي خصّ بها الحليف في مجتمعهم وتجلّى ذلك بوضوح عندما طلب الرّسول من قريش دخول دار اللّدة⁸ قائلاً لهم : ولا يدخلنّ أحد إلا أنتم فقالوا له : يا رسول الله إنّ فينا غيرنا وذكرنا له عتبة بن غزوان، فقال النّبيّ : حليف القوم منهم وابن أخت القوم منهم ومولى القوم منهم⁹، وتفسّر هذه المكانة التي كان يحظى بها الحليف حقّه في الزواج في من يرتبط معهم

¹ لما أمر الرّسول زيد بن الخطاب أن يصعد الجبل يوم أحد ليلتقي أبا الجهم فبرّده، قال له هذا الأخير : "أنا والغ الدّم" فقال له زيد : "قد أتاك والغ مثلك" وكان يقال لبني عدي ولغة الدّم، لأنهم غمسوا أيديهم في الدّم لما غمسها المطيّبون في الطيب : البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 465.

² نلجأ دائماً إلى تقديم أمثلة من قريش لغزارة المادّة الإخبارية حولها.

³ ابن حبيب، المحبّر، ص 166.

⁴ نفس المصدر، ص 166-167.

⁵ نذكر دائماً بضعف التّزعة الفرديّة في المجتمع العربي القديم الذي كان يُولي أهمية بالغة للجماعة والمجموعة.

⁶ ابن حبيب، المنمّق، ص 272 - 273.

⁷ انظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 3، ص 455.

⁸ انظر الفصل الموالي.

⁹ ابن حبيب، المنمّق، ص 263. انظر ما يلي بخصوص الولاء.

بالحلف وهذا نعرفه بخصوص قريش¹، وسبق لنا أن تعرّضنا إلى عديد الأمثلة من هذا القبيل، في إطار دراستنا لمؤسسة الزواج ويترتب عن هذه المكانة التي كان يحظى بها الحليف تمتّعه بنفس ما يتمتّع به الصّريح من حقوق، أهمّها النصرة والمنعة في النفس والمال والعقل²، هذا ما طلبه الرسول على الأقلّ، لنفسه ولجميع المسلمين من معشر الخزرج في بيعة العقبة أسألكم لي ولأصحابي أن تؤوونا وتنصرونا وتمنعونا ممّا تمنعون أنفسكم³ ولما أسير العباس في بدر قال له الرسول : يا عباس ادف نفسك وابن أخيك عقيل بن أبي طالب ونوفل بن الحارث وحليفك عتبة بن عمرو ابن جحدم أخا بني الحارث بن فهر، ففدى العباس نفسه وابن أخيه وحليفه⁴.

وطبيعيّ إذا أن يرث الحليف حليفه أو العكس ومن ذلك أنّ أبا الهيثم بن التيهان⁵ حليف بن عبد الأشهل كان يقول : لو انفلقت عني روثة لانتسبتُ إليها، محياي ومماتي لبني عبد الأشهل⁶، وكان الذي ورثه وورث ابنته أميمة، ولم يكن له غيرها، الضحاك بن خليفة الأشهلي، ورثهما بالقعد⁷ على بني عبد الأشهل.

إنّ المكانة الاجتماعية الهامة التي يحتلها الحليف، على عكس المولى الذي كان في مرتبة أدنى⁸، سببه أنّ الحلفاء كانوا أناسا أحرارا وأشرافا في قبائلهم، فحش كان من أشراف أسد ودخل في حلف بني أمية وتزوج فيهم وذلك يعني أنّه صار منهم، ويشمله ما يشملهم من حقوق وواجبات وأهمّها المساهمة في الدية والمشاركة في الحروب ونشير في هذا السياق إلى عدد الحلفاء والأنصار الذين شاركوا قريش في بدر وأحد⁹ كما بلغ بعض الحلفاء في قريش مرتبة القيادة أو الرئاسة في العشائر التي دخلوا في حلفها ونذكر كمثال الأخنس بن شريق من ثقيف الذي صار في فترة ما، رئيس عشيرة بني زهرة¹⁰ وهو الذي أراد الرسول أن يستجير¹ به لما رجع من الطائف ليدخل

¹ وتشير مصادرنا إلى حصول نفس الشيء في مجتمع يثرب : انظر : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 3، ص 452.

² أي الدية : انظر ابن حبيب، الملق، ص 261.

³ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 3، ص 9.

⁴ المصدر نفسه، ص 13-14.

⁵ هو ولد عمرو بن جشم، كان يكره الأصنام في الجاهلية ويقول بالتوحيد هو وأسد بن زرارة وكان من أول من أسلم من الأنصار بمكة، توفي في خلافة عمر بن الخطاب سنة 20هـ بالمدينة: انظر المصدر نفسه، ص 447-448.

⁶ نفس المصدر، ص 447.

⁷ عرف ابن منظور القعد بـ "أقرب القرابة إلى الميت". والقعد : القربى والميراث... انظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 240. وانظر أيضا : ابن حبيب، المحبر، ص 257-258 ويمكن الرجوع كذلك إلى كتب الفقه التي تناولت موضوع التوريث بالقعد بإطناب. وإنّ هذا النوع من التوريث يتطلب معرفة دقيقة بالنسب والأنساب.

⁸ انظر ما يلي

⁹ ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الثاني، ص 4-8.

¹⁰ انظر : الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 1، ص 12-13 وذكر الجاحظ أيضا يعلى بن منبه من بلعدوية وخالد بن عرفة من عذرة من قريش.

ليدخل مكة بعد أن قرّرت قبيلته خلعه وهدر دمه، فقال له : لا يجير الحليف على الصّريح، فأجاره مطعم بن عديّ سيّد بني نوفل² ويؤكد هذا الموقف دقة تراتبية المجتمع العربي القديم، فمهما ارتفعت مكانة الحليف وحتى وإن اندمج في الجماعة التي دخل في حلفها وتسمّى باسمها ونال حمايتها، فإنّه يظلّ حليفاً ولا يمكنه أبداً أن يصبح صريحاً. ولم يتخذ الإسلام موقفاً حاسماً من الحلف رغم أنّه قيل لا حلف في الإسلام، لكنّه حافظ على العهود وعلى التحالفات في سبيل الخير كحلف الفضول³ الذي حضره الرّسول قبل الإسلام وأقرّه بعده⁴.

ولوضع حدّ للإشكاليات التي جدّت بعد ظهور الإسلام حول الحلف باعتباره من عقود الجاهليّة، اجتهد الخلفاء كلّ على طريقته الخاصّة لإيجاد الحلول، فقال عمر بن الخطّاب كلّ حلف كان قبل الحديبية فهو مشدود وكلّ حلف كان بعدها فهو منقوض⁵، أمّا عثمان فإنّه اعتبر كلّ حلف كان ورسول الله بمكة فهو جاهليّ وما كان في الهجرة فهو إسلامي وأنّ لا حلف في الإسلام⁶ وقضى علي بن أبي طالب أنّ كلّ حلف كان قبل نزول لإيلاف قريش، فهو جاهلي وكلّ حلف كان بعد نزولها فهو منقوض⁷.

وعلى كلّ حال عوّض الإسلام الحلف إلى حدّ ما بالمؤاخاة التي كانت على ما يبدو بعد قدوم الرّسول إلى المدينة وقبل بدر⁸، بينما ذكر ابن حبيب في كتابه المحبّر أنّ الرّسول آخى قبل الهجرة بين أصحابه المهاجرين على الحقّ والمواساة وذلك بمكة⁹ ولمّا هاجر الرّسول من مكة إلى المدينة آخى بين المهاجرين والأنصار على الحقّ والمواساة وأن يتوارثوا بعد الممّة دون ذوي الأرحام، ثمّ نزلت سورة الأنفال فصارت الموارد للرحم دون المؤاخاة¹⁰.

¹ انظر ما يلي بخصوص الإجارة.

² تعرّضت جاكين الشابي لدراسة هذه المسألة في كتابها *Le Seigneur des Tribus*، ص 294 - 300
³ سببه أنّ الزبير بن عبد المطلب وعبد الله بن جدعان ورؤساء هاشم وزهرة وتيم اجتمعوا فاحتلفوا ألا يدعوا أحداً يظلم بمكة أحداً إلا نصرّوا المظلوم على الظالم وأخذوا له بحقه : انظر : ابن حبيب، المحبّر، ص 167 والمنمّق، ص 275-282.

⁴ قال الرسول : "لقد شهدت حلفاً في دار ابن جدعان ما أحبّ أني نقضته ولو كان لي حمر النعم ولو دعيت اليوم إليه لأجبت" : المصدر السابق، ص 279.

⁵ ابن حبيب، المنمّق، ص 262 - 263.

⁶ نفس المصدر، ص 262.

⁷ نفس المصدر، نفس الصّفحة.

⁸ نزلت يوم بدر آية الميراث وانقطعت المؤاخاة : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 35.

⁹ آخى بين نفسه وبين علي بن أبي طالب. وآخى بين حمزة بن عبد المطلب وبين زيد بن حارثة مولاه ... : انظر ص 70 و71 من المصدر المذكور أعلاه في النص.

¹⁰ هذا هامّ ويفسّر إلى حدّ ما، سبب تحريم الإسلام التّبني وغيره من العقود كالحلف والمؤاخاة التي تسمح لأصحابها بالوراثّة. وإبقائه مثلاً على القرابة بالرّضاعة دون غيرها من الأنواع الأخرى التي نقضها !

ويتبين من خلال القائمة الواردة في كتاب ابن حبيب بأسماء الذين آخى بينهم الرسول من المهاجرين والأنصار، مراعاته لمسألة الكفاءة الاجتماعية فوَقعت المؤاخاة بين المولى والمولى، والصريح مع الصريح أو الحليف وتُشير مثلا أن الرسول آخى بين سعد مولى عتبة وتميم مولى خراش بن الصمة¹ كما آخى الرسول بعد الهجرة بين بعض المهاجرين الذين كانوا في الجاهلية متحايين ومتصافيين ونذكر على سبيل المثال مؤاخاته بين العباس بن عبد المطلب ونوفل بن الحارث لما قدما عليه مهاجرين وأقطعهما في المدينة بموضع واحد وفرع بينهما بحائط فكانا متجاورين². وإلى جانب الحلف والمؤاخاة عرف العرب نوعا آخر من العقود وهو الإجارة.

* الإجارة

يقول ابن منظور الجار الحليف والجار الناصر³ وفي القرآن والجار ذي القربى والجار الجنب⁴ وفي التفسير الجار ذي القربى الذي بينك وبينه قرابة والجار الجنب الذي ليس بينك وبينه قرابة⁵ ويشرح ابن منظور الجار الجنب أن لا يكون له مناسبا فيجاء إليه ويسأله أن يجيره أي يمنعه فينزل معه، فهذا الجار الجنب له حرمة⁶ نزوله في جواره ومنعته وركونه إلى أمانه وعهده⁷.

وكان هذا النوع من العقود رائجاً بكثرة في المجتمع العربي في الفترة الجاهلية اقتضته ظروف البيئة ويجري عقد الإجارة أيضا أثناء موكب علني في أماكن التجمعات العامة المتمثلة في الأسواق وخاصة سوق عكاظ.

ويتبين من خلال الروايات التي تتضمنها مصادرنا بخصوص الإجارة، أنها كانت من أنواع العقود المؤقتة، والغاية منها منع ذمة المستجير وتأمينه على حياته بدفع الخطر عنه أثناء مدة معينة وتباهى العرب القدامى بهذه الخصلة التي تتطلب من صاحبها مقدرة وقوة ومنه قول عمرو بن كلثوم :

¹ ابن حبيب، المحبر، ص 72.

² ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 19 - 20.

³ ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 414.

⁴ سورة النساء، الآية 36.

⁵ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 468.

⁶ راجع بخصوص هذا المفهوم الباب الثالث.

⁷ ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 414.

ونوجد نحن أمنعهم ذماراً وأوفاهم إذا عقدوا يمينا¹
وقال طرفة مفتخرا بنفسه :

ولست بحلال الثلاع مخافة ولكن متى يسترفد القوم أرفد²

وكانت العرب تمتدح بالذب عن الجار، فيقولون : فلان منيع الجار حامي الدمار
حتى كان فيهم من يحمي الجراد وكان لهم طقوسهم في الإجارة، تعتبر عنها جملة من
الرموز كقولهم : عُدْتُ بِحَقْوِهِ إذا عاذ به ليمنعه واعتصم واستجار به وقال شاعر :
سماح الله والعلماء أني أعوذ بحقو خالك، يا ابن عمرو³

والأصل في الحقو حسب ماهو وارد في لسان العرب معقد الإزار، ثم سُمِّيَ
الإزار حقواً لأنه يشد على الحقو أي الخاصرة⁴ وتعكس هذه الصورة المعبرة للغاية،
مدى أهمية الإجارة في العرف العربي القديم إلى درجة الرمز إليها بمعقد الإزار، الذي
يُشد حول الخاصرة بكل عناية ويُثبت فوقها، حتى لا ينكشف الجسد عارياً.

وفي نفس سياق الرموز المعبرة عن الإجارة، تشير بعض الروايات الواردة في
المصادر أن فكيهة بنت قتادة، من بني قيس بن ثعلبة، أجارت السليك بن السلكة
السعدي، وكان غزا بكر بن وائل فباغته القوم وهو يشرب فعدا حتى ولج قبة فكيهة
فاستجارها فأدخلته تحت درعها⁵ ولما أتى القوم يتلونه ذبت عنه حتى انتزعوا خمارها
ونادت إختها وولدها فوافوا حتى دفعوا عنها هؤلاء.

وقال السليك يمدحها :

لنعم الجار أخت بني عوارا	لعمر أبيك والأنباء تنمي
ولم ترفع لاختها شناراً	من الخفريات لم تفضح أباهما
بنصل السيف وانتشلوا الخماراً ⁶	فما عجزت فكيهة يوم قامت

ونلاحظ استبسال هذه المرأة العربية التي وضعت من أجارته تحتها وغطته
بثوبها، مشيرة من خلال هذه الحركة أو الرمز وضعها إياه تحت ذمتها⁷، حتى أن

¹ الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 216 : ويقول الزوزني في شرحه لهذا البيت : "تجدنا أمنعهم ذمة وجوارا وحلفا وأوفاهم باليمين عند عقدها".

² نفس المرجع، ص 108 ويقول الزوزني في شرحه لهذا البيت : "الاسترفاد : الاستعانة والرّفد والإرفاد : الإعانة. والتلعة ما ارتفع من مسيل الماء وانخفض عن الجبال أو قرار الأرض...".

³ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 1، ص 82.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 266.

⁵ نذكر بأن درع المرأة قميصها : انظر ابن منظور، المصدر نفسه، ج 4، ص 331.

⁶ ابن حبيب، المحبر، ص 433 - 434.

⁷ فأصبح محرماً بخصوص معنى التحريم في الثقافة العربية القديمة، راجع الباب الثالث من هذا العمل.

انتزاع خمارها من قبل الذين جاءوا يتلونه لم يجعلها تعدل عن قرارها، مع الملاحظة أن انتزاع خمار امرأة في العرف العربي القديم يُعتبر أكبر عار.

كما يتجلى من سياق القصة أن الإجارة، وإن كانت قرارا ذاتيا، فهي تستوجب نصرة المجموعة التي ينحدر منها المُجير وسبق لنا أن أشرنا آنفا إلى أن الرسول نفسه وهو وليد ثقافة عصره قبل كل شيء لجأ إلى عقد هذا النوع من الحلف المؤقت، لما قرّرت قبيلته هدر دمه واثجه إلى الطائف فلم يُجره أهلها، فعاد إلى مكة حيث طلب الإجارة، فأجاره أحد أشراف قريش وهو مطعم بن عديّ سيّد بني نوفل¹ ونستنتج من خلال هذه الرواية أن الإجارة كانت تتم أيضا طبقا لطقوس مضبوطة ودقيقة في العرف العربي القديم فتبدأ بطلب يتقدّم به طالب الإجارة إلى الأشراف الذين يشكلون وجوه القوم، بانتمائهم إلى العشائر القويّة القادرة على منع ذمّته وحمايته وإنّ هذا لم يكن في استطاع الجميع ويتطلب أن تكون كلمة المُجير مسموعة ومحترمة بدون اللجوء إلى القوّة، حتّى وإن أشارت إلى ذلك رموز الإجارة، إذ يبدو أن مطعم لما قبل طلب الرّسول، لبس سلاحه هو وأبناءه وكامل أفراد قرابته العاصبة ودخلوا الحرم² فسأله أبو جهل : أمجير أو متابع، فقال : بل مجير، فأجاب أبو جهل بدون أن يسأل عن الشخص الذي أجاره مطعم قد أجرنا من أجرت³ وهو نفس الجواب الذي قاله الرّسول لابنته لما أجات زوجها ولأمّ هانئ بنت أبي طالب لما نزل الرّسول بأعلى مكة ففرّ إليها رجلان من أحمائها من بني مخزوم فأجارتهما⁴.

وكانت الإجارة من أنواع العقود المُحدّدة من الناحية المكانية والزمنية، تزول بزوال هذه الشروط وإنّ هذا نستشفّه من سياق الروايات الواردة في المصادر، فالرّسول لم يغادر مكة للالتقاء بوفود الأوس والخزرج لأنّ مطعم لا يمكنه أن يجيره خارج حدود مكة وهذا أشارت إليه جاكليين الشابي في دراستها⁵ كما أن عثمان لما خرج إلى مكة رسولا من محمّد إلى قريش، لقيه أبان بن سعيد بن العاص حين دخل مكة أو قبل أن يدخلها، فحمله بين يديه، ثمّ أجاره حتّى بلغ رسالة النّبيّ، كما تقول الرواية⁶ فكانت

¹ الطبري، تاريخ الطبري، ج 11، ص 553.

² وهذا يرمز إلى مدى تقديس العرب لهذا النوع من العقود والعهود التي يضيء عليها العرب صبغة التحريم : انظر الباب الثالث من هذا العمل. وأحرم الرّجل إذا دخل في حرمة لا تهتك : ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 140.

³ انظر : J. Chabbi, *Le Seigneur des tribus*, p 33 et suiv.

⁴ هما الحارث بن هشام وزهير بن أبي أمية بن المغيرة : وكان علي بن أبي طالب قد أراد قتلها فاعلقت عليهما باب بيتها وذهبت إلى الرسول فأخبرته بقرارها فأجابها : "قد أجرنا من أجرت وأمتنا من أمتت فلا يقتلها" : ابن هشام، السيرة النبويّة، القسم الثاني، ص 411.

⁵ J. Chabbi, *Le Seigneur des Tribus*, p. 303 - 306.

⁶ انظر ابن هشام، السيرة النبويّة، القسم الثاني، ص 315.

إجارة مؤقتة لأداء مهمة معينة، يتبرأ على إثرها المجير مما تعهد به نحو من أجاره وواصل الرسول العمل بما كان معهودا عليه في العهد الجاهلي بخصوص الجوار لما أسس نواة دولته في المدينة ومن ذلك أنه عقد الجوار لبني عامر، فقتل رجل من الأنصار رجلين عامريين ليصيب ثورة منهما وكان لا يعلم أن النبي عقد لهما الجوار، فقرر الرسول لما علم الخبر أداء ديتهما¹ وتثبت هذه الرواية تشابها في الحقوق والواجبات التي يتمتع بها المستفيد من عقد الإجارة والحليف وإن كانت فترة التمتع محدّدة بالنسبة للمستجير على عكس الحليف وواصل العرب العمل بهذا السلوك في الفترة الأموية وحتى العباسية وتذكر مصادرنا روايات عديدة في هذا السياق².

وما يمكن استخلاصه بالنسبة للإجارة كعقد جاهلي حافظ عليه الإسلام إلى حدّ ما، هو أنه من أنواع العقود المؤقتة التي تنتهي بانتهاء أسبابها وهو نوع من أنواع القرابة الاختيارية التي لا تؤثر على النسب، على عكس العقود الأخرى المتمثلة في الحلف والولاء.

• الولاء

من أهمّ التعريفات التي حُصّ بها مصطلح الولاء في معجم ابن منظور والتي نَعُدّها أكثر تعبيراً على ما تنصّ عليه هذه العبارة من معاني، ما يلي :

المولى الحليف، وهو من انضمّ إليك فعزّ بعزّك وامتنع بمنعتك والمولى المُعتق انتسب بنسبك، ولهذا قيل للمُعتقين الموالي والمولى مولى النعمة وهو المُعتق أنعم على عبده بعقيقته، والمولى المُعتق لأنه ينزل منزلة ابن العمّ يجب عليك أن تنصره وترثه إن مات ولا وارث له ويقال بينهما ولاء أي قرابة³.

فالولاء كما قال النبي : لحمة كلحمة النسب⁴ وهو بذلك من العقود الدائمة التي لا تنقطع كالنسب ونلاحظ مماهاة المولى بالحليف في التعريف الوارد في لسان العرب، من حيث انضمام المولى لمولاه وامتناعه بمنعته وعزّته بعزّه، إلا أن المولى يختلف عن الحليف اختلافاً جوهرياً سببه اختلاف الأصل الاجتماعي لكليهما، فالحليف شخص حرّ كما سبق أن بيّنا، يكون في أغلب الحالات شريفاً في قبيلته الأصلية، بينما يكون المولى عبداً اعتق، فدان بالولاء لمن اعتقه وهذا على حدّ قول الرسول : الولاء لمن اعتق، أو

¹ انظر تفاصيل الرواية في نفس المصدر، ص 190.

² انظر : ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 1، ص 82 - 84.

³ ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 402 - 403.

⁴ انظر نفس المصدر، ج 6، ص 401. وانظر أيضاً : الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 1، ص 12.

الولاء لمن أعطى الثمن وقال ذلك لما سأله عائشة بخصوص بريرة التي أرادت أن تشتريها من بني عتبة بن أبي لهب وامراته لتعتقها، فاشترطوا الولاء¹ أي وراثتها إذا ماتت ويبدو أن الرسول نهى عن بيع وهبة ولاء العتق وكانت العرب تفعل ذلك².

وتشير مصادرنا إلى وجود نوع ثان من العتق يُعتق بمقتضاه العبد، على أن لا يكون ولاء له ويقول المُعتق في هذه الحالة للعبد الذي أعتقه أنه سائبة³، فلا يكون ولاؤه له ويضع ماله حيث شاء فلا يكون بينهما عقل أو ميراث⁴.

ويضيف ابن منظور أن أصله من تسييب الدواب وهو إرسالها تذهب وتجيء حيث شاءت⁵ وإن هذا التشبيه معبر عن الوضعية الدونية للعبد في الثقافة العربية القديمة والتي يبرز صداها في مختلف الروايات الواردة في المصادر، التي تؤكد الاختلاف الكبير بين وضعية الحليف والمولى، ومن ذلك ما قيل بخصوص آل هانئ في كونهم ينسبون إلى همدان ويدعون حلف عثمان وإنما هم موال له⁶.

ولم يكن الولاء يحدث بشراء العبد وعتقه فحسب، بل كان يتم أيضا في العهد الإسلامي بدخول الشخص في الدين الجديد وفي الحديث : من أسلم على يده رجل فهو مولاه، أي يرثه كما يرث من أعتقه واشتراط بعض المفسرين أن يضيف إلى الإسلام على يده المعاقدة والمواالة⁷، فيصبح فلان مولى بني فلان فينال بدخوله إلى الدين الجديد نسبة القبيلة التي أسلم على يدها.

ورفع الإسلام بحثه على عتق العبيد وضعية العبد المسلم وجعله أعلى رتبة من المشرك ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم⁸ وجعل الإسلام مولى القوم من أنفسهم وجاء ذلك على لسان الرسول عند قوله : يا أبا رافع إنا

¹ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 256 - 257.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 403.

³ تقول إحدى الروايات أن سالم مولى أبي حذيفة بن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس كان لثبته بنت يعار الأنصارية وكانت تحت أبي حذيفة فأعتقته سائبة فتبناه أبو حذيفة... : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 3، ص 86.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج 16، ص 400.

⁵ نفس المصدر، نفس الصفحة. انظر الباب الثالث.

⁶ ابن حبيب، المنطق، ص 250.

⁷ ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 401. تعرضت جاكولين الشابي إلى دراسة هذه الظاهرة وذهبت حتى إلى ربطها بجذورها الوثنية وبنشأة مفهوم الله وتحديث عن ممهارة بين الله وعجالة ولي !! انظر : *Le seigneur des Tribus*، ص 472 - 489. ونحن نعتبر كل تشبيه أساسه اللغة ضعيفا !

⁸ سورة البقرة، الآية 221. ويبدو أن هذه الآية نزلت في عبد الله بن رواحة الذي نكح أمته وكانت سوداء بعد أن أعتقها، فعابه الناس على ذلك وكانوا يريدون أن ينكحوا في المشركين رغبة في أحسابهم : انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 245.

أهل بيت لا تحلّ لنا الصدقة وإنّ مولى القوم من أنفسهم¹ كما كان يقول لأمّ أيمن وكانت مولاته وحاضنته يا أمّه وكان إذا نظر إليها قال : هذه بقيّة أهل بيتي² وهذا يتفق إلى حدّ كبير مع ما قيل حول الولاء وتشبيهه بلحمة النسب.

ورغم ذلك فإنّ الأصل لا يُنسى كما ذكرنا هذا إضافة إلى أنّ الموالي كانوا يشتغلون في المهن اليدويّة التي كان يحتقرها أشرف المجتمع العربي الإسلامي آنذاك، فنقرأ على سبيل المثال في طبقات ابن سعد أنّ أنس بن أبي سليم ذهب إلى الرّسول فوجده عند مولى له خياط أو غيره يعالج صنعة له، قد صنع له ثريدة بلحم وقرع³.

وإنّ المكانة الاجتماعيّة الدّونيّة التي يحتلّها العبيد في المجتمع العربي القديم وغيره من المجتمعات البشريّة الأخرى، قد تفسّر سبب تحريم الإسلام ملك واستعباد ذي الرّحم والحثّ عن عتقهم وجاء ذلك على لسان الرّسول الذي قال : من ملك ذي رحم فهو حرّ⁴، حتّى لا يكون إحراج في مجتمع يُقدّس قرابة النسب والصّهر ويمكن الولاء المولى من الدّخول في نسب مواليه⁵ ويحقّ لأبنائه الإنتساب إلى ولائه أو إلى ولاء أمّهم، إن كانت هي أيضاً مولاة⁶، كما يبيح العرف العربي للمولى وراثته مولاة⁷.

وكان هذا النوع من العلاقات شائعاً بكثرة في المجتمع العربي الإسلامي الأوّل وهو تواصل لسلوك جاهليّ قديم، لا يستثنى النّساء وتشير الروايات التي تتضمنها مصادرنا أنّ بعض نساء الرّسول كان لهنّ مواليا ونذكر من بينهنّ عائشة التي كان لها على ما يبدو غلاماً أو فتى اسمه ذكوان⁸، كما كان لأمّ سلمى مولى اسمه نبهان⁹.

¹ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 73 - 74. وبذلك حرمت الصدقة على جميع موالى بني هاشم : انظر الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 1، ص 12 - 13.

² الطبري، تاريخ الطبري، ج 11، ص 612، رغم ذلك فإنّ الماضي لا يُنسى وذلك وضع تعرّضنا إليه سابقاً عند دراستنا لموضوع التّبنيّ ويُروى أنّ ابن أبي الفرات مولى أسامة بن زيد، وهو ابن أمّ أيمن من زيد بن حارثة، خاصم الحسن بن أسامة بن زيد ونازعه فقال له ابن الفرات : "يا ابن بركة - يريد أمّ أيمن - وكان اسمها بركة قبل أن يعتقها الرّسول ويزوّجها من عبّيد بن زيد من بني الحارث فرفعه الحسن إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، وهو يومئذ قاض بالمدينة أو وال لعمر بن عبد العزيز... فقال أبو بكر لابن الفرات: "إنما أردت بهذا التّصغير بها" ورسول الله يقول لها : يا أمّه ويا أمّ أيمن؟" فضربه سبعين سوطاً : نفس المصدر، ص 616.

³ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 469.

⁴ ابن حبيب، المحبّر، ص 344.

⁵ تذكر مصادرنا حالات عديدة من هذا القبيل نعدّ منها دخول آل علقمة بن وقاص من بني الليث في بني تيم بسبب زواج علقمة بن وقاص من ابنة لعبيد الله بن عثمان أخت طلحة بن عبيد الله في الإسلام فدخلوا فيهم لصهرهم ومنهم آل أبي يحيى وهم موال ينتسبون إلى حكم بن سعد العشيرة : انظر ابن حبيب، المنقّى، ص 256 - 257. ونلاحظ هنا دخولا في الولاء بسبب مصاهرة.

⁶ انظر أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 6، ص 297.

⁷ ورث الرّسول أمّ أيمن خمسة أجمال وقطعة غنم : انظر الطبري، تاريخ الطبري، ج 11، ص 615.

⁸ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 5، ص 295 - 296.

⁹ نفس المصدر، ص 296.

وتواصل انتشار هذا النوع من العلاقات الاجتماعية في المجتمع الأموي، حيث تتحدث المصادر عن فلان مولى فلانة وإقتطفنا من أنساب الأشراف للبلاذري مثالا يخص سليمان بن يسار ويقول راوي الخبر وكان منقطعا إلى ابن الزبير وليس سليمان بن يسار مولى ميمونة بنت الحارث بن حزن الهلالية الفقيه¹.

وسوف تزداد ظاهرة الولاء راوجا في الفترة العباسية مع ارتفاع عدد الموالى من الأجناس الأجنبية ورغبتهم في الإحتكاك بالعرب وكان الولاء إلى جانب الزواج وسيلة إلى ذلك وخصّص الجاحظ في رسائله كتابا عرض فيه مناقب الموالى الترك، مع تبرير تقريبتهم من العرب الموالى أقرب إلى العرب في كثير من المعاني لأنهم عرب في المدعى وفي العاقلة وفي الوراثة، وهذا تأويل قوله : مولى القوم منهم والولاء لحمة كلحمة النسب² ولمزيد تبرير هذه القرابة أضيف ما يلي : وإذا كان المولى منقولا إلى العرب في أكثر المعاني، ومجعولا منهم في عامة الأسباب، لم يكن ذلك بأعجب ممّن جعل الخال والدا والحليف من الصّميم وابن الأخت من القوم³.

وإنّ هذا تعبير عن فكر قديم موروث ومتجدر في الثقافة العربية، سيقع إعتماده لمحاولة فسخ الفوارق الاجتماعية بين الجنس العربي والأجناس الدخيلة في الإسلام، حتّى يتسنى لها أن تلعب دورا اجتماعيا يعيد لها مكانتها السابقة قبل الفتح وإنّ قراءة دقيقة للمصادر تكشف لنا أنّ الرّسول هو الذي استهلّ عملية تذليل الفوارق بين مختلف الشرائح المكوّنة للمجتمع العربي، ذلك أنّ أغلب الذين دخلوا في الدين الجديد كانوا من المستضعفين والمقهورين والمستعبدين فتحولوا بإسلامهم إلى موالٍ ممّا أدّى إلى تحسين وضعهم الاجتماعي، وإن كان ذلك من وجهة نظر أحادية، لأنهم ظلّوا محلّ احتقار غيرهم من الذين رفضوا الإسلام وحافظوا على قيمهم القديمة وهذا نستنتجه من الكلام الذي قاله عروة بن مسعود الثقفي للرّسول قبيل صلح الحديبية، وكان استنفر العرب ومن حوله من أهل البوادي من الأعراب ليخرجوا معه لأداء مناسك العمرة، فقال له عروة، وكانت قريش أرسلته إليه لمنعه من دخول مكّة يا محمّد، أجمعت أوشاب الناس، ثم جئت بهم إلى بيضتك لتفضّها بهم⁴.

كما لاحظنا تغيّرا في موقف الرّسول من الموالى، فكان يردّ في البداية كلّ من

¹ البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 165.

² المقصود بالمدعى النسب وبالعاقلة العصبية التي تعقل عن القاتل ديتّه : انظر الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 1، ص 12.

³ المصدر نفسه، ص 30 - 31. ونلاحظ مجددا التركيز على القرابة من جهة الأم لثباتها.

⁴ ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الثاني، ص 313. (أوشاب : أخلاط).

أتاه من قريش من غير إذن وليه¹، ثم تغيّر موقفه هذا بعد نزول الآية التي نصّها : يا أيّها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن استحبّوا الكفر عن الإيمان² ويمكن اعتبار ذلك حثّا على العصيان والتمرد وإخلالا بأهمّ شرط من شروط الولاء في الثقافة العربيّة القديمة وهو واجب طاعة المولى لمولاه ومخالفة لمبدأ التكتّل والتآزر بين أفراد المجموعات، الذي يرمز إليه عقد الولاء كشكل من أشكال القرابة في مجتمع عربيّ متجدر في تاريخه القبلي³ وذلك لتركيز مفهوم الأمة القائم على الإسلام.

ترتكز التراكيب الاجتماعيّة التي كانت تشكّل المجتمع العربي في القرنين السادس والسابع ميلادي على النسب والقرابة التي تظلّ قبل كلّ شيء وبقطع النظر عن نوعها، شعورا باطنيّا ودفينا بالرّابطة القويّة التي تجمع بين الأفراد الذين تتكوّن منهم المجموعات.

وهو شعور من نوع خاصّ لابدّ من وضعه في إطاره المكاني والزمني وربطه بمحيطه الثقافي وبمنظرة الإنسان العربي آنذاك للقرابة وما يترتب عنها من حقوق وواجبات ساهمت بنصيب هامّ وكبير في حياكة الرّصيد الثقافي العربي الموروث والدّفين في اللاوعي الجماعي.

ولم يكن الدّخول في النسب والتركيبات الاجتماعيّة التي تهيكّل على أساسها المجتمع العربي حتّى في بداية الفترة الإسلاميّة الأولى مبنيا فحسب على الأسس التي تعرّضنا إلى دراستها آنفا، بل كان أيضا نتيجة لعوامل أخرى.

• الفرض والصّدقة والمصاهرة

أوردت مصادرنا حالات خاصّة تمّ فيها إلحاق أشخاص ومجموعات برمتها في النسب والتركيبات الاجتماعيّة بقرارات صادرة عن السّلطة مثلما حدث في عهد عمر بن الخطّاب الذي قرّر دخول آل بكير الليثيين في بني عديّ بفرض⁴.

كما تشير الروايات الواردة في المصادر إلى حدوث عدّة عمليّات من هذا القبيل في الفترة الأمويّة، نذكر منها دخول آل أبي ياسر من بني تميم بفرض من عبد الملك بن مروان افترضه لهم هشام بن اسماعيل⁵ وكانوا حسب زعمهم جيرانا لعمر بن الخطّاب

¹ كان ذلك في السنة السادسة هجريّا على إثر عقد صلح الحديبية مع قريش : انظر نفس المصدر، ص 317.

² سورة التّوبة، الآية 23.

³ تطرّقت جاكين الشابي إلى دراسة هذه المسألة في مؤلّفها *Le seigneur des Tribus*، ص 550 - 551.

⁴ من فرض الشّيء فرضا أي أوجبه وجوبا لازما : راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 230-231.

⁵ نفس المصدر، ص 257 - 258.

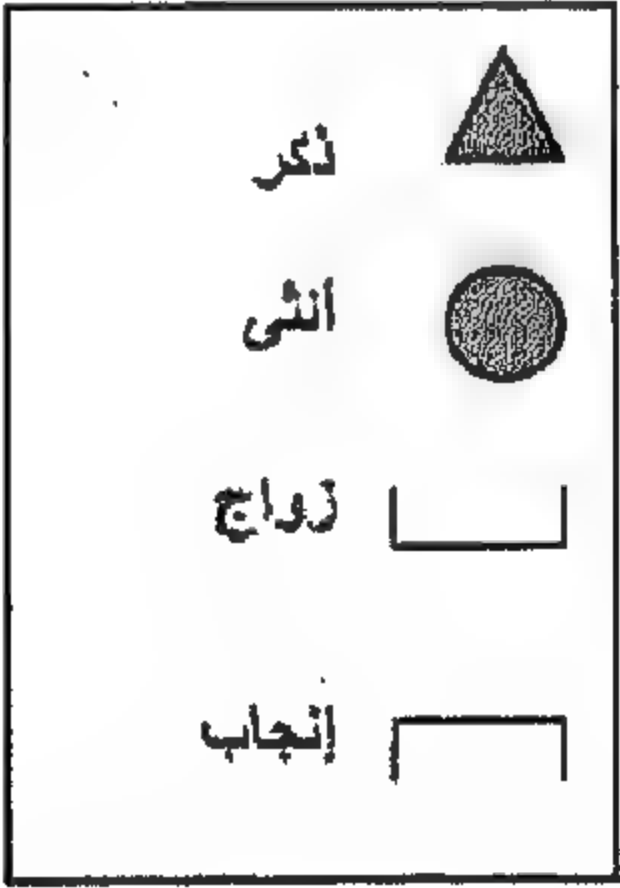
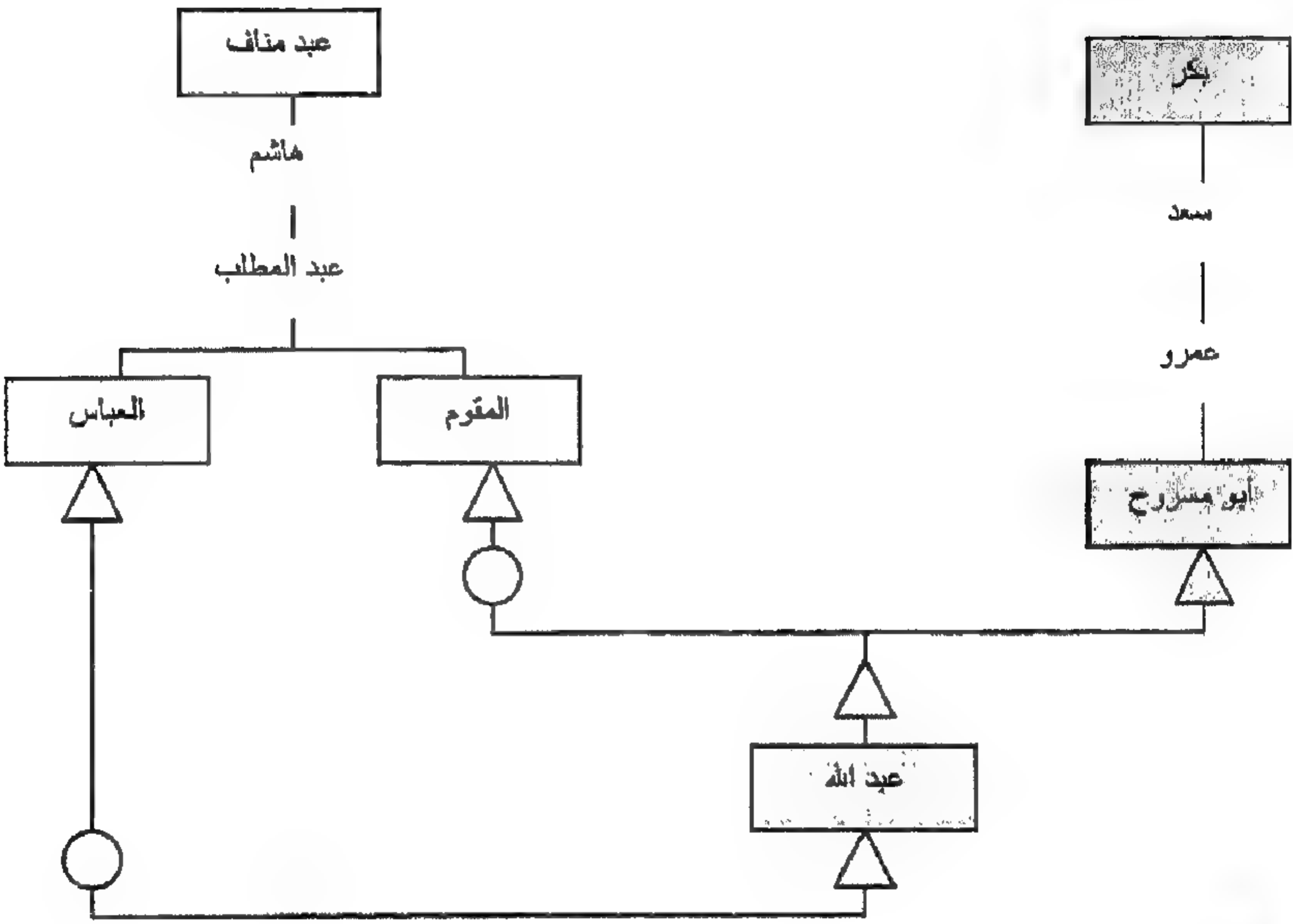
وهذا أثبت لأتھم حضروا بدرا وهم يُعدّون في بدری بني عدي¹.
وتذكر مصادرنا كذلك إنصهار جماعات في جماعات آخر عن طریق الصداقة
كدخول آل جعونة من بني الليث في بني هاشم لصداقة كانت تربط بين أبي بكر بن
جعونة والعبّاس بن عبد المطلب² ولنفس هذا السبب كان دخول جماعة بني العمّ في بني
تميم ويبدو أنّهم نزلوا بهم في البصرة أيام عمر بن الخطاب فأسلموا وغزوا مع
المسلمين وحسن بلاؤهم فقال لهم الناس أنتم، وإن لم تكونوا من العرب، اخواننا وأهلنا
وأنتم الأنصار والإخوان، وبني العمّ، فلقبوا بذلك وصاروا في جملة العرب³.
كما يتمّ الدخول في النسب بالمصاهرة التي سبق أن تعرّضنا إليها في الباب الأول
من هذا البحث ولكن نستعرض مثال دخول آل أبي مسروح بن عمر البكرين في نسب
عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف لصهر كان بينهما، للتأكيد على أهمية مؤسسة
الزواج في خلق القرابة بين الأفراد والمجموعات.

¹ ابن حبيب، المنق، ص 258 - 259.

² نفس المصدر، ص 249.

³ انظر أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 3، ص 179.

الإحراق في النسب بالمصاهرة في المجتمع المكي
قبيل ظهور الإسلام



المصدر: ابن حبيب ، المنطق ، ص 249

كلّ هذا يجعلنا ننظر للمادة التي تُقدّمها كتب الأنساب والطبقات بتحري كبير، فالأنساب كما يتبيّن لم تُبنى على القرابة البيولوجيّة فحسب، بل تتدخّل فيها أيضا القرارات الداتيّة والاختيارات الاستراتيجية وقد يبرّر ذلك محاولات الإسلام الدؤوبة للتخفيض من أهميّة الدور الذي يلعبه النسب في حياة العرب القدامى فإذا نفخ في الصّور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون¹ وبرزت هذه الإرادة بصورة فعلية في المستوى القيادي والتنظيمي للدولة الإسلاميّة الناشئة، لما قرّر عمر بن الخطّاب توزيع العطاء على أساس السّابقة في الإسلام ولا على أساس النسب والحسب²، كما يعكس الشّعر المنسوب إلى الفترة الأمويّة إرادة قويّة ورغبة في تغيير القيم الموروثة، وفي هذا قال نصيب الشّاعر :

ليس السّواد بناقصي ما دام لي هذا اللسان إلى فؤاد ثابت
من كان ترفعه منابت أصله فبيوت أشعاري جعلن منابتي³
وسأله بعضهم : أيّها العبد مالك وللشعر ؟ فأجابه : أمّا قولك عبد فما وُلِدْتُ إلا وأنا
حرّ ولكنّ أهلي ظلموني فباعوني⁴ ويبدو أنّ مواليه دعوه ليستلحقوه فأبى وقال : والله
لأن أكون مولى لائقا لاصقا أحبّ إليّ من أن أكون دعيّا لاحقا وقد علمت أنكم تريدون
بذلك مالي⁵.

ونلاحظ تباينا بين التشريع والممارسة إذ أنّ هذه الأخيرة بطيئة التحوّل، ذلك أنّ رواسب الماضي تظلّ حاضرة حتّى وإن تغيّرت بإرادة صادرة عن السّلطة الجديدة وهذا تفسّره القيمة الكبيرة التي توليها كلّ المجتمعات البشريّة لموروثها وسعيها إلى المحافظة على رموزه المعبرة عن كيائها المتجدّر، لذلك فإنّ محاولة فكّ رموز الموروث الثقافي العربي قد تنير السبيل في الكشف عن الأسس الذهنيّة والعقائديّة التي ابنت عليها كامل التراكيب الاجتماعيّة ونحتت خصوصيّاتها⁶.

¹ سورة المؤمنين، الآية 101.

² الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 613.

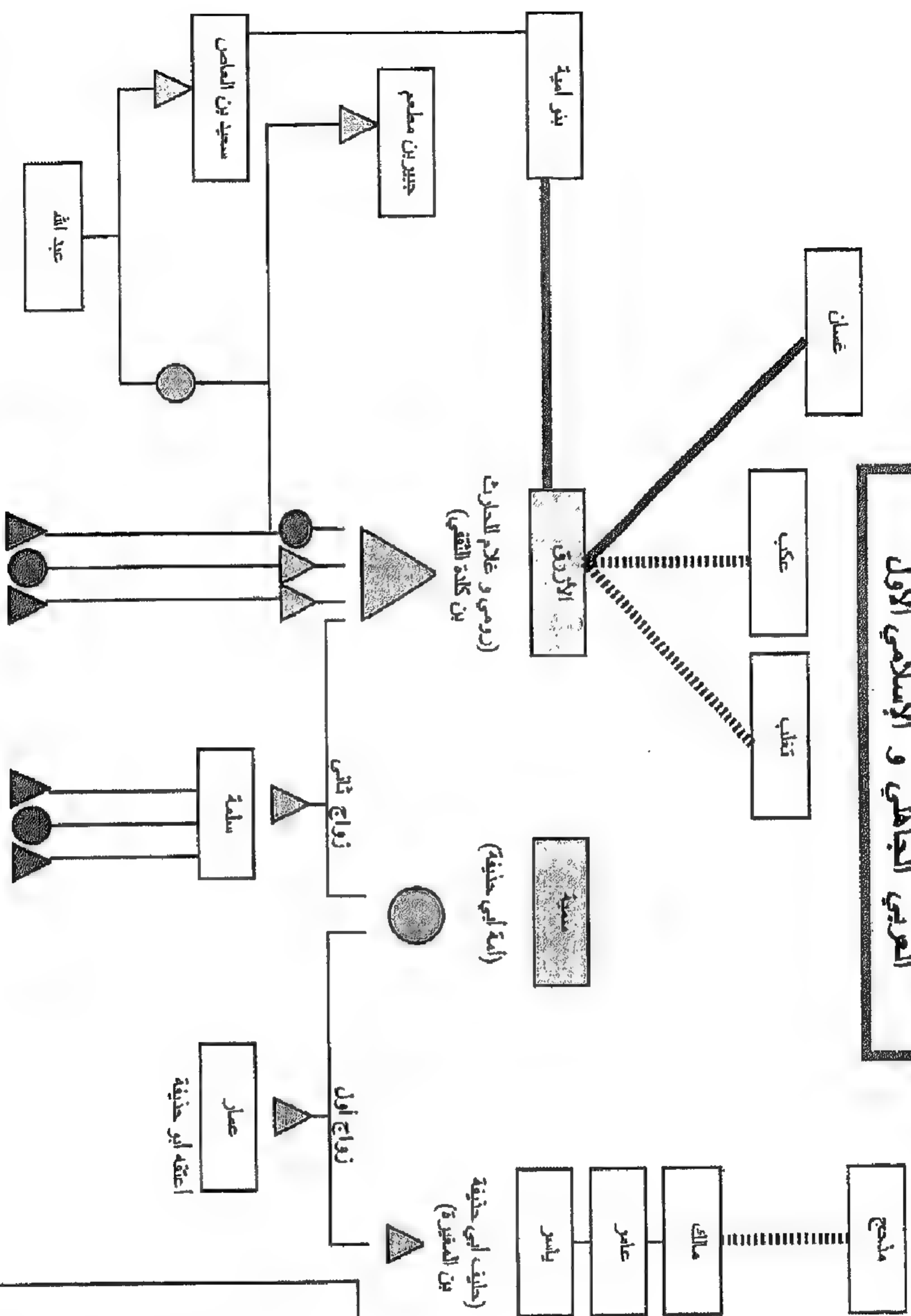
³ أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 1، ص 276.

⁴ نفس المصدر، ص 277.

⁵ نفس المصدر، ص 265.

⁶ تميّزت هذه التراكيب بتعقدها وتنوّع الأسس المبنية عليها كما يبرز ذلك من خلال الرّسم الموال.

نموذج لتعدد أسس القرابة في المجتمع العربي الجاهلي و الإسلامي الأول



المصنر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 3، ص 246

الفصل الثالث

القبيلة العربية ومؤسساتها التأطيرية

لم تعرف المنطقة الوسطى من شبه الجزيرة العربية قبل مجيء الإسلام تجربة الدولة ومؤسساتها على عكس أطرافها الشمالية والجنوبية وشكل ذلك الفضاء الجغرافي الشاسع مجالا مواتيا لتحركات البدو وترحالهم، باستثناء الواحات التي استقرت بها بعض الجماعات القبلية لتشكل ما شبه بالجزيرات وسط بحر ممتد من الرمال.

وظلت هذه الجماعات رغم استقرارها متمسكة بالبداءة وقيمها ولم يكن الترحال هياما أوتبها بل كان يتم طبق وتيرة منظمة من الناحيتين الزمنية والمكانية وتحت إشراف القبيلة ومؤسساتها التنظيمية.

ويبدو أن القبيلة تقمّصت دور الدولة إلى حدّ ما، في إدارة شؤون أفرادها وتنظيم كلّ جوانب حياتهم من خلال أجهزة خاصّة وأعراف تكيفت كثيرا مع الواقع البيئي الخاص الذي أفرز نمط عيش الترحال وثقافة البداءة في ذلك المحيط

واتضح الدور التأطيري السياسي الذي كان للقبيلة العربية قبل الإسلام من خلال مهمة الإشراف على الجماعات العشائرية التي تتألف منها، فبرزت ككيان قائم الذات، موحدًا ومستقلًا¹، لكنّه مختلفًا عن الدولة وأجهزتها الخاصّة².

ويُسمّى البدو الذين لم يدينوا للملوك ولم يملكوا ولم يصبهم سباء في الجاهلية باللقاح³، أو بالحيّ اللقاح وهو على حدّ قول ابن منظور مشتقّ من لقاح الناقة، لأنّ الناقة إذا لقحت لم تطاوع الفحل⁴ ومن دواعي فخر قريش وتمييزها عن سائر العرب أنهم

¹ كان لكلّ قبيلة هويّتها الخاصة التي تجمع إلى جانب عنصر التسمية المكان المحدّد. ويبدو ذلك أكثر جلاء بالنسبة للقبائل المستقرّة في بعض النواتات الحضريّة في شبه الجزيرة العربية في نهاية الفترة الجاهلية التي شهدت أيضا تموضعا نسبيا للقبائل المترخلة في مجالات جغرافية محدّدة يستوجب عبورها دفع معلوم لأصحابها : انظر : حياة قطاط، مقاربة في أنثروبولوجيا تاريخية للعرب في القرن السادس ميلادي، شهادة الدراسات المعمّقة، جامعة تونس...، تونس 1996، ص 84 - 85.

² راجع :

F. Gabrielli, "Tribu arabe et Etat musulman dans la poésie de l'époque ommayade", in correspondance d'orient, n°5: Colloque sur la sociologie musulmane, actes 11 - 14 sept 1961, p 284.

³ ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 311.

⁴ نفس المصدر، نفس الصفحة.

كانوا في الجاهلية قوما لقاحا¹ وتتولى القبيلة القيام بمهمة الإشراف الشامل على شؤون أفرادها من خلال هيئة خاصة تعرف بمجلس القبيلة.

مجلس² القبيلة

لا نتوفر لدينا معلومات دقيقة حول مجلس القبيلة ونوعية العناصر التي تؤلفه وشروط الانتماء إليه ويبدو أنه كان يجمع رؤساء العشائر الهامة التي تشكل القبيلة³ وهم صفوة القوم وأعزته وأشرافه وبخصوص مفهوم الشرف والعز في الثقافة العربية القديمة فإن الدراسات التي تناولت هذا الموضوع⁴ أجمعت على مدى أهميته في بيئة حضارية عماد ثقافتها الكلمة ومصداقية صاحبها، ذلك في غياب الأجهزة الردعية التي ظلت من مميزات الدولة والكتابة.

وفي خصوص قريش فيُعرف الأعضاء الذين كانوا يكونون مجلسها بالملأ، ويقول ابن منظور في تعريفه لهذه العبارة الملأ الرؤساء لأتهم ملأ بما يحتاج إليه، والملأ الجماعة، وقيل أشرف القوم ووجوههم ومقدموهم، الذي يُرجع إلى قولهم⁵ وهم يجمعون إلى جانب شرف النسب، الحنكة والتجربة التي يكتسبها الفرد على مرّ سنين حياته وبالتالي فإن الملأ يتكوّن من هذه الوجهة من رجال كهول ومتقدمين في السن وهذا يؤكده ما قاله بعض الأنصار الذي رجع من غزوة بدر مرّدا : ما قتلنا إلا عجائز صلعا فأجابه الرسول : أولئك الملأ من قريش، لو حضرت فعالهم لاحتقرت فعلك⁶.

ولا نعرف الكثير عن النظام الداخلي لهذا المجلس، ولا نعرف إن كان يجتمع على وتيرة منظمة وطبقا لبرامج أعمال مضبوطة أو بصفة عفوية، كما لا ندري بدقة شروط الانتماء إليه باستثناء ما ذكرناه حول ضرورة شرف الانتماء الاجتماعي أو السن

¹ انظر : الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 4، ص 119.

² من الجلوس وهو القعود والمجلس موضوع الجلوس... والمجلس أيضا جماعة الجلوس. وفي الحديث : "وإن مجلس بني عوف ينظرون إليه، أي أهل المجلس على حذف المضاف : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 327. ويقال أيضا لمجلس القوم الحلة لأنهم يحلونه والحلة مجتمع القوم والمحلة منزل القوم : انظر نفس المصدر، ج 3، ص 297.

³ يبدو بخصوص قريش أن مجلسها كان يتكوّن فقط من رؤساء العشائر الهامة ونذكر على سبيل المثال أن عشيرة عدي بن كعب لم يكن لها سيد يقوم بأمرها : انظر ابن حبيب، المنمق، ص 129 - 130.

⁴ B. Farès, *l'Honneur chez les Arabes*

⁵ ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 165-166. ومن بين التفسيرات التي أضافها الكاتب أن الملأ اسم مشتق من ملأ الشيء يملؤه ملأ فهو مملوء والجمع ملأء، وفي حديث أم زرع : "ملأء كسانها وغيظ جارتها"، أرادت أنها سمينه فإن تغطت بكسانها ملأته، فالملأ يشير إذا إلى الكثرة والعدد أي الكم لكنه كم يتكوّن من صفوة القوم وعليتهم إذ يقول ابن منظور : "الملأ : العلية".

⁶ نفس المصدر، نفس الصفحة.

ومن المؤكد أنّ أصحابه كانوا يتحلّون إلى جانب ذلك ببعض الخصال المحمودة في تلك الفترة كالمروءة والفروسيّة والدراية بشؤون الحرب والذكاء والحلم.

وإنّ هذه الخصال التي نعتبرها من أهمّ العناصر المكوّنة لثقافة البداوة، التي سنعود إليها لاحقاً، ضروري توفّرها في عناصر المجلس طبقاً لنوعيّة مهامّه، فالملاّ أيضاً، وعلى حدّ تعبير ابن منظور : القوم ذوو الشارة والتجمّع للإدارة¹ وبخصوص الملاّ المكيّ فيبدو أنّه كان يشكّل في حدّ ذاته حالة خاصّة ربطها القرآن² بصفة عامّة بحضارة الإستقرار والمدن والقرى والملوك³ والأنبياء⁴ ونتساءل إن كان ظهوره مرتبطاً بقريش وبشخصيّة قصيّ ؟

تواصل وجود الملاّ بعد وفاة قصيّ، لكن لم يعد له سيّداً بل أصبح تحت إشراف هيئة متكوّنة من رؤساء العشائر الهامّة في قريش ويبدو أنّه كان لكلّ واحدة منها مجلسها الخاصّ الذي تجتمع به⁵.

من المؤكد أنّ الملاّ كان يجتمع كمجلس أعلى، كلما دعت الحاجة لمناقشة المسائل الهامّة التي يتحتم اتخاذ قرارات جماعيّة في شأنها، كقرار الحرب والسلام وإبرام عقود التحالف مع القبائل الأخرى فكان مجلساً استشاريّاً⁶.

ولا يقتصر دور الملاّ على معالجة القضايا ذات الصبغة الخارجيّة بل يهتمّ أيضاً بالشؤون الداخليّة للقبيلة كتسوية الخلافات التي يمكن أن تنشأ بين العشائر والأرهاب التي تكوّنها، أو البتّ في مسائل الثأر وحمل الدية، التي سنتعرّض لها لاحقاً. وادقّ من كلّ ذلك يشرف المجلس على مراسم الخطبة والزواج ونشير هنا إلى مؤسسة دار الندوة التي يمكن اعتبارها هي الأخرى من بين المؤسسات القرشيّة التي تنماهى إلى حدّ كبير مع الملاّ.

¹ نفس المصدر، ج 13، ص 166.

² أورد القرآن هذا المصطلح إثنا وعشرون مرّة في كلّ من سورة البقرة والأعراف وهود ويوسف والشعراء والنمل والقصص والصفّات...

³ سورة الأعراف، الآيتان 109 و127.

⁴ سورة القصص، الآية 20، وسورة النمل، الآية 29، سورة هود، الآية 27، سورة يوسف، الآية 43.

⁵ نشير إلى ما أورده البلاذري بخصوص وقوف الخليفة عثمان بن عفان على بني مخزوم في مجلسهم، قائلاً لهم : "إنّه ليعجبني ما أرى من جمال أمركم وهيبتكم...". ويبدو أنّ اللقاء انتهى بتزويج عثمان ابنته من عبد الرحمان بن الحارث بن هشام بن المغيرة وكان أحد أسياد قريش : انظر البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 171 - 176. وما يمكن ملاحظته هو تواصل التنظيم الاجتماعي القديم في العهد الإسلامي الأوّل.

⁶ نلاحظ مهمّة في اللغة العربيّة بين الملاّ والتشاور وفي حديث عمر بن الخطاب حين طعن : "أكان هذا عن ملاّ منكم؟" والمقصود هنا مشاورة من أشرافكم وجماعتكم : ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 166 - 167.

دار الندوة¹

يبدو أن دار الندوة التي أصبحت دار الإمارة بمكة أيام معاوية، كانت في الأصل دار قصي التي كان يتجمع فيها القوم للتشاور في أمورهم في محضره أو محضر بعض أولاده وهم عبد الدار وعبد مناف وعبد العزى وعبد قصي، خاصة فيما يتعلق بأمور الزواج التي كانت لا تتم إلا في دار قصي وقرار الحرب والسلام مع القبائل الأخرى.

والظاهر أنه عندما استقرت الأمور بالنسبة لقبيلة قريش وتأكدت هيمنة قصي على بقية العشائر والقبائل التي تعيش في فلكها وفي محيط الحرم، ضاقت دأره عن القيام بدورها كمقر اجتماع الملأ لإدارة شؤون مكة، فقرّر قصي بناء دار جديدة عرفت باسم دار الندوة يتجمع فيها رؤساء القوم للتشاور في مصالحهم باختلاف أنواعها وكان بناء هذه الدار بجوار الكعبة ممّا يضيف عليها طابعا مقدّسا ورسميا وتولى قصي رئاسة دار الندوة وكانت له قيادة الجيوش وهو لواء الحرب وإليه الحجابة² والسقاية³ والرفادة⁴ ولما طعن في السن ورث هذه المهام لابنه الأكبر عبد الدار.

وتميّزت قريش بدار الندوة التي كانت مجتمع الملأ من قريش في مشاوراتهم ومعاقدهم وفيها كانوا ينتدون ويتشاورون في حروبهم وأمورهم ويعقدون الألوية ويزوجون من أراد التزويج⁵.

وبالتالي فإنّ هذا المجلس لم يكن قارّا وهو ما يؤكّده التفسير اللغوي لمصطلح النادي نفسه، إذ يقول ابن منظور أنّه لا يسمّى ناديا حتّى يكون فيه أهله، وإذا تفرّقوا لم يكن ناديا⁶ وإنّ ذلك لتجسيد لكامل البناء القبلي الذي تعرّضنا إلى دراسته آنفا وبيّنا مدى حركيته، فقد تتحد كامل العناصر المكوّنة للقبيلة وتعيش حالة إستنفار قصوى لتدافع عن

¹ الندوة من ندا القوم ندوا وانتدوا وتتادوا أي اجتمعوا والتدى المجالسة والتدي المجلس ما داموا مجتمعين فيه | والندوة الجماعة ودار الندوة دار الجماعة سميت من النادي : ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 98 - 99.

² الحجابة من حجب الشيء ستره. والحاجب البواب، صفة غالبية وخطته الحجابة. والحجابة في بني قصي ومعناها حجابة الكعبة وهي سدانتها وتولي حفظها وهم الذين بأيديهم مفاتيحها : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 50.

³ السقاية من السقي وهو الحظ من الشرب. والسقاية الإناء يُسقى به. وسقاية الحاج سقيهم الشراب... انظر نفس المصدر، ج 6، ص 299 - 300.

⁴ الرفادة من الرّفد أي العطاء والصلة. والرفادة شيء كانت قريش تترافد به في الجاهلية، فيخرج كلّ إنسان مالا بقدر طاقته فيجمعون من ذلك مالا عظيما أيام الموسم، فيشتررون به للحاج الجزر والطعام والزبيب للتبذ، فلا يزالون يطعمون الناس حتّى تنتقضي أيام موسم الحجّ. وكانت الرفادة لبني هاشم. وأول من قام بها هاشم بن عبد مناف وسمي هاشما لهشمه الثريد كما يعني الهشم : الحلب : نفس المصدر، ج 5، ص 264.

⁵ ابن هشام، السيرة النبوية، ج 1، ص 125.

⁶ ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 98.

كيانها من أي خطر يهددها وعند زوال هذا الخطر تتفرق القبيلة أو العشائر التي تكونها لتعود من جديد إلى حياتها العادية بمختلف جوانبها ومشاعلها وكذلك كان المجلس أو الملا أو دار الندوة، متطابقا من حيث التنظيم والمعنى مع التراكيب القبلية والعشائرية في الثقافة العربية، حيث يماهي القرآن مصطلح النادي مع العشيرة فيلدع ناديه¹ والمراد بالنادي حسب تفسير ابن كثير قومه وعشيرته².

وبخصوص نوعية السلطة التي كان يمارسها مجلس القبيلة أو الملا المكي على المجتمع، فإننا لا نستطيع معاينتها بمقاييس غربية عن تلك البيئة التي لم تعرف مبدأ الدولة وأجهزتها الردعية ويبدو أن مجلس القبيلة كأعلى هيئة في المجتمع العربي قبيل الإسلام كان يمارس سلطة أدبية قوية على الأفراد في مجتمع يقدس الكلمة ويحترم مضمونها ويطبقه دون الحاجة لأي سلطة تنفيذ أو قهر.

ويبدو أن الخلع من المجموعة، كان أقصى العقوبات التي يمكن للمجلس تسليطها على أي شخص خالف الأعراف الجارية أو اقترف أي جرم كان في حق القبيلة أو حق غيرها من المجموعات وأصل الخلع التزع³ ذلك أن الأفراد الذين يكونون المجموعة متعاهدين ومتعاقدين على التصرة والإعانة، فكان يؤخذ كل واحد منهم بالآخر وفي حالة قرار المجلس إسناد عقوبة الخلع على أحدهم فإنهم يتبرؤون منه ويظهرون ذلك للناس في المواسم والأسواق قائلين : إنا خلعنا فلانا فلا نأخذ أحدا بجناية تجنى عليه ولا نؤاخذ بجنایاته التي يجنيها⁴ ويسمى هذا الشخص في الجاهلية الخلع⁵ وما نلاحظه هو التطابق الكبير في المخيلة الجماعية في تلك الفترة بين الخلع والثياب المنزوع والملقى⁶.

ويبدو أن العرب كانوا ينفون خلعاءهم إلى بعض الجزر أو الجبال وأن عمر بن الخطاب سار على خطاهم لما قام بنفي الشاعر أبو محجن الثقفي لمعاقرته للخمر، بعد أن أقام عليه الحدة مرارا وهو لا ينتهي⁷.

وتشير مصادرها إلى أن الخلعاء كانوا يشكلون في نهاية العهد الجاهلي فئة

¹ سورة العلق، الآية 17.

² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 531.

³ ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 179.

⁴ نفس المصدر، ص 180.

⁵ سبق وأن تعرضنا لذلك آنفا.

⁶ ابن منظور، نفس المصدر، ص 180.

⁷ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 19، ص 5.

خاصة خارجة عن النظام العام للمجموعة، لا تتمتع بأي حماية أو تغطية أمنية¹، فالخلع يُعرف أيضا في الثقافة العربية بهدر الدّم وهو أقصى ما يمكن تسلطيه كعقوبة في مجتمع يقدّس سائل الحياة وما يرمز إليه من معاني عميقة ومتجذّرة في التاريخ السّامي والإنساني بصفة عامة².

فالمهدور دمه لا قيمة له ولا مكان له في المجتمع العربي القديم الذي لم يكن يعرف المؤسسات القضائية المردفة بالسلطة التنفيذية وبأجهزة الرّدع، فكانت الخلافات بين الأفراد تسوّى بطريقة عُرفية عن طريق مؤسستي الثّار والدّية.

وبخصوص المجلس فيبدو أنّه كان من المميّزات الثقافيّة للنّظام القبلي وحضارة البداوة بصفة عامة ولا ندري إن كان المجلس القبلي متماثلا في الجماعات العربيّة الأخرى مع ما كان عليه في قریش من حيث التنظيم والعناصر المكوّنة له والمؤسّسات الملحقة به.

ومما لا شكّ فيه هو أنّ قریش كما سبق أن ذكرنا، بلغت مرحلة من النضج في أواخر الفترة الجاهليّة وحسن التنظيم السياسي والاجتماعي، جعلتها تحتلّ مكانة متميّزة بالنسبة لبقية العرب وبوّاتها هذه المرتبة لإستقبال الحدث التاريخي الكبير وهو الإسلام، الذي استند من ناحية التنظيم إلى قاعدة متينة، ممّا يفسّر صموده في وجه الزّمان التاريخي وإستمراريّته³.

لكنّ قریش لم تبلغ هذه المكانة إلا بعد مرورها بمراحل متواترة وتجارب عديدة وهامة ولا بدّ أنّ القبائل العربيّة الأخرى كانت تمرّ في تلك الفترة بوضعيات ومراحل تجاوزتها قریش، فكانت لها نظمها ومجالسها المتماشية إلى حدّ كبير مع أوضاعها الخاصّة وظروف عيشها ونوعيّة اقتصادها.

والمهمّ أنّ الأرضيّة والقاعدة التي أفرزت ثقافة المجلس هي نفسها بالنسبة للجميع وهي على علاقة متينة بالبداوة وبحياة الترحال، السابقة لحضارة الإستقرار، في كامل بلاد العرب⁴.

لكلّ هذا وجدت بعض الاختلافات، الشكليّة خاصّة، بين مجالس القبائل العربيّة

¹ كثيرا ما كان يلجأ الخليج إلى قبيلة أخرى للحصول على إجارته أو حلفها إن كان شريفا في قومه، وإلا فغالبا ما ينضمّ الخليج إلى فئة الصعاليك الذين وصلتنا أخبارهم وطرائفهم عبر الشعر العربي. وعرف ابن منظور صعاليك العرب بذؤبانها والكلمة مشتقة من التصعك ومعناه الفقر : انظر لسان العرب، ج 7، ص 350 : فهل هو الفقر من المال أم من مساندة المجموعة ؟

² فكرة أساسيّة في كامل الثقافة العربيّة.

³ وهي فكرة هامة أبرزها هشام جعيط في كتابه *الفنّة...* ولنا عودة إليها في مناسبات لاحقة من هذا العمل.

⁴ انظر حياة قطاط : *مقاربة في أنثروبولوجيا تاريخيّة للعرب في القرن السادس ميلادي*، شهادة الدراسات المعمّقة، جامعة تونس، ...، 1996، ص 37 - 41.

باختلاف أنواعها، فكانت هناك القبائل المترحلة والقبائل المستقرة والقبائل الكبيرة والقبائل الصغيرة والقبائل الشريفة والقبائل الوضيعة وكان لكل صنف منها ظروف عيشه الخاصة ومشاغله اليومية المتماشية معها.

ومما يؤكد مدى تجذر مؤسسة المجلس في الثقافة العربية قبل الإسلام هو استمرار وجوده فترة طويلة بعد ظهور الدين الجديد، حتى وإن تغيرت نوعية مهامه إثر بناء الدولة العربية الإسلامية التي تولت مهمة الإشراف على شؤون الأمة¹، فتواصل وجود المجالس التي أصبح بعضها تحت إشراف الرسول خاصة يوم الجمعة، حيث كان المسلمون يتجمعون ويتحاورون حول مشاغلهم ويتناقشون في كل المسائل التي لها علاقة بحياة الأمة وكان ما حدث في أحد هذه المجالس سببا في نزول آية قرآنية نصّها : "يا أيها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفسّحوا في المجالس فافسّحوا يفسّح الله لكم"².

ومنذ أن تولت الدولة الإسلامية بمعية مؤسساتها وهيكلها الإدارية تسيير شؤون المسلمين بدأت نوعية مهام المجلس القبلي تتغير وظلت هذه المهام مقتصرة تقريبا على الإشراف على الشؤون الداخلية للأفراد التي كان معظمها يسوّى دون تدخل الدولة ونذكر من بينها بالخصوص الزواج وقضايا الثأر والدية التي ظلت من مشمولات مجلس القبيلة والنظام القبلي عامة.

واتخذ المجلس في الحضارة العربية الإسلامية طابعا ثقافيا أيضا، على شاكلة النوادي الأدبية وحلقات الدرس والحوار ولا يعني هذا أنه لم يقدّم بهذا الدور في الفترة الجاهلية التي لا نعرف عنها الكثير، من ذلك أنّ الشعر الذي ميّز حياة العرب الجاهليين وطبعها بطابع خاصّ كان حيّا وحاضرا في جميع التجمّعات ولا شك أنّ المجلس الذي شكّل تجمّعا من نوع خاصّ من حيث نوعية الأشخاص الذين يشكّلونه والشريحة الاجتماعية التي ينتمون إليها، كان فرصة مواتية لإلقاء الشعر، خاصة وأنّ العديد من الأسياد كانوا شعراء³، وأنّ الشعر كان يحتلّ مكانة هامة في ثقافة المجتمع الجاهلي.

وظلّ إشراف القوم يشكّلون المجالس في الفترة الإسلامية وتشير بعض

¹ يقول ابن منظور : "الأمة : القرن من الناس ويقال قد مضت أم أي قرون وأمة كلّ نبيّ : من أرسل إليهم من كافر ومؤمن..." ويقول أيضا : "كلّ قوم نسبوا إلى نبيّ فأضيفوا إليه فهم أمته" : لسان العرب، ج 1، ص 215. وبخصوص مفهوم الأمة انظر أيضا : ART "UMMA" In EI/II, P 1069 وتختلف الأمة عن القبيلة التي تقوم العلاقة بين أفرادها على القرابة في حين الدين هو الذي يربط بالخصوص بين أفراد الأمة : إخوان في الدين.

² سورة المجادلة، الآية 11. وانظر تفسير الآية في ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 325 - 326.

³ نذكر من بينهم عمرو بن كلثوم من تغلب بن وائل وأمّه أسماء أو ليلى بنت مهلهل بن ربيعة أخو كليب الذي يضرب به المثل في العزّ، عاش في القرن السادس ميلادي : انظر تعريفه في كتاب الزوزلي، شرح المعلقة العشر، ص 194 - 197. ونذكر أيضا عمرو القيس بن حجر بن الحارث بن عمرو بن حجر أكل المرار آخر ملوك كندة عاش في النصف الأول من القرن السادس ميلادي : انظر ترجمته في نفس المرجع، ص 22 - 28.

المصادر إلى وجود مجلس عُرف بمجلس القلادة في فترة معاوية بن أبي سفيان الذي اهتمّ به بصفة خاصّة، فكان كلما قدم عليه قادم سألّه عليه ويُروى أنّ المجلس كان يتكوّن من أشراف قریش وغيرهم وأنّ فيه أبناء المهاجرين، وكان يُسمّى القلادة لأنّه حسب قول ابن حبيب يُشبّه بالقلادة المنظومة بالجواهر لحسنه وجماله وشرف أهله¹.

ونحن لا نعرف الكثير عن هذا المجلس وعن نوعيّة مهامّه، ماعدى أنّه كان يجمع أشراف القوم ووجوههم وهم ليسوا في الواقع إلا الأشراف القدامى، الذين ورثوا شرف الانتماء الاجتماعي والسيادة والعزّة عن آبائهم، ممّا يضيفي على هذا المجلس صبغة شرفيّة واجتماعيّة بالخصوص.

وشكل الأشراف القدامى قوّة اجتماعيّة في العهد الأموي حيث تمّ ابقاؤهم على رؤوس قبائلهم، فكان رئيس كندة مثلاً الأشعث بن قيس في الجاهليّة والإسلام وحتى بعد أن تفرقت القبائل جغرافياً إثر حركات التّصير والاستقرار في المدن الإسلاميّة الجديدة، تمّت المحافظة على رؤساء القبائل في وظائفهم القديمة بتزكية من النظام السياسي الجديد وتمّ تعيين رؤساء على أقسام القبائل في جميع المدن الإسلاميّة، فكان هناك في العهد الأموي رئيس تميم في الكوفة ورئيس تميم في البصرة ويؤكد كل هذا مدى تجذّر وظيفة السيادة والرئاسة في الثقافة العربيّة، كما يُشير إلى عمليّة استرداد للسلطة من قبل الأشراف القدامى بطريقة أخرى وباستغلال الموروث الجماعي بذكاء، رغم تهيكّل الدولة ودواليبها.

السيادة في الثقافة العربيّة القديمة : شروطها ووظائفها

احتلّت وظيفة السيّد أو الشيخ² مكانة هامّة في المجتمع العربي القديم باعتبارها تشخيصاً وتجسيذاً للمؤسّسة القبليّة والعشائريّة، ذلك أنّ العديد من العشائر والقبائل

¹ ابن حبيب، المنقّ، ص 357.

² يمكن الرجوع إلى : art "Soyyid" in, EI, T IX, p, 119 - 120

حيث ذكر صاحب المقال بعض التسميات المرادفة للسيّد ونذكر منها عميد وعماد وسيّد المرباع ورئيس وقائد وخطيب وزعيم... وأشار إلى أنّ الشيخ تسمية تطلق على سيّد القبيلة في الأوساط العربيّة البدويّة خاصّة في القرون الأخيرة، مع أنّنا نلاحظ من خلال الشعر العربي رواج استعمال لقب الشيخ في المعنى المذكور حتّى في القرون الإسلاميّة الأولى :

بحسبه الجاهل، ما لم يعلم

شيخاً، على كرسيّه، مُعَمَّما

لو أنّه أبان أو تكلمّا...

ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 254، والشيخ كما عرفه ابن منظور هو من استبانت فيه السنّ وظهر عليه الشيب. وقيل هو الشيخ من خمسين إلى آخره...

العربية كانت تحمل أسماء أسيادها الذين كوتوها مثل كنانة وربيعة إلى غير ذلك¹. ويعتبر الجاحظ أن التسويد لم يكن إلا للعرب وأن العجم لا تطيع إلا للملوك ويضيف قائلا : الذي أحوج العرب في الجاهلية إلى تسويد الرجال وطاعة الأكابر بعد دورهم من الملوك والحكام والقضاة فكان السيد في منعهم من غيرهم ومنع غيرهم منهم ووثوب بعضهم على بعض في كثير من معاني السلطان²، كما يعتقد أن طاعة السلطان هي غير طاعة السادة، لأن السلطان يملك أبدان الناس ولهم الخيار في عقولهم والأمر نفسه بالنسبة للموالي والعبيد وتكون طاعة الناس للسيد طاعة محبة ودينونة³ والسيد على حدّ تعبير ابن منظور، يطلق على الربّ والمالك والشريف والفاضل والكريم والحليم ومحتمل أذى قومه والزوج والرئيس والمقدم، وأصله من ساد يسود⁴. ويعرّف ابن منظور الربّ بالمالك والسيد والمدبر وهو من ربّ يربّ أي ملك⁵. وقيل للملك في الجاهلية الربّ وقال الحارث بن حلزة :

وهو الربّ والشهيد على يو م الحيارين، والبلاء بلاء⁶

ونستنتج إلى جانب الخصال المطلوبة في السيد⁷، والتي سوف نعود إلى شرحها وتحليلها لاحقا، مماهة في الثقافة العربية القديمة بين السيد والرئيس والربّ. وبخصوص لقب الربّ فيبدو أنه كان لقبا معبرا عن أعلى مرتبة في السيادة لم تكن في متناول الجميع ولا يكتسب هذه الصفة من الأسياد إلا من تمكن منهم من أن يكون مطاعا ومالكا للناس والرئيس سيد القوم وهو رأسهم ومقدمهم، وهو لقب مشحون بمعنى حربيا، فالرئيس هو قائد الفرسان في ساحات القتال⁸ وهو أيضا صاحب الربع أو المربع والمربع ما يأخذه الرئيس ويتمثل في ربع الغنيمة :

لك المربع منها والصفايا وحكمك والنشيطه والفضول⁹

¹ لا ندري الكثير عن حقيقة وجود هؤلاء الأشخاص أو إن كانوا فقط من نسيج خيال التسابة ؟ وما يهتأ هو اعتبارهم مؤسسي المجموعات التي وضعوا عليها وتسميها بأسمائهم.

² الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 4، ص 188.

³ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 422.

⁵ نفس المصدر، ج 5، ص 94 - 95.

⁶ نفس المصدر، ص 94.

⁷ وهي خصال تدخل في باب القيم العامة والأخلاق المنشودة في الثقافة العربية القديمة.

⁸ انظر حياة قطاط : مقارنة في /انثروبولوجيا تاريخية للعرب في القرن السادس ميلادي، شهادة الدراسات المعمقة في التاريخ الوسيط، جامعة تونس 1996، ص 116.

⁹ ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 114. والصفايا : ما يصطفيه الرئيس. والنشيطه : ما أصاب من الغنيمة قبل أن يصير إلى مجتمع الحي. والفضول : ما عجز أن يقسم لقلته وحُصّ به الرئيس. وما نلاحظه في مختلف الشروح التي قدمها ابن منظور للمربع أو الربع هو ربطه بالرئيس كقائد حربي مطاعا وسط قومه وسيدا.

من جهة أخرى قال الشاعر : تُهدى الرّعية ما استقام الرئيس¹ ومعناه أنّ الرئيس يمكن أن يكون مستقيماً أو ظالماً فإذا كان مستقيماً صلحت أحوال الرّعية باقتدائها به وإذا كان ظالماً ظلمت، ممّا يدلّ على أنّه لا يمكن لكلّ رئيس أو سيّد إكتساب صفة أو لقب الرّبّ وبلوغ أعلى مرتبة في السّيادة ويبدو أنّ نفوذ الرّبّ كان يتجاوز حدود قومه فتتقاد إليه حتّى القبائل الأخرى التي لها أسيادها، لتدين له بالولاء والطاعة² وترجّح جاكلين الشابي إمكانية بلوغ الرّسول هذه الرتبة في الوسط القبلي الذي بثّ فيه دعوته وتلقبه بالرّب³ على غرار حذيفة بن بدر الفزاري وكان ربّ معدّ مثلاً، وهو من أشار إليه لبيد في هذا البيت الشعري الذي قال فيه :

وأهلكنا يوماً ربّ كنده وابنه وربّ معدّ بين خبت وعرعر⁴

ومن جهة ثانية يبدو لقب الرّبّ في الرّصيد الثقافي العربي القديم مشحوناً بمعاني دينيّة عميقة، ذلك أنّ العرب القدامى كانوا يطلقونه على بعض الآلهة أو البيوت التي كانوا يعظمونها ومن ذلك أنّ اللات وهي الصخرة التي كانت تعبدتها ثقيف بالطائف كانت تسمّى الرّبة⁵ ويقال أيضاً أنّ الرّبة كانت بيتاً لثقيف يضاهون به الكعبة⁶ والرّبة أيضاً كعبة بنجران لمذحج وبني الحارث بن كعب يعظمها النّاس⁷، وليس من قبيل الحداثة في القرن السابع ميلادي تلقب الله بمفهومه الإسلامي الجديد بالرّبّ، فهو لقب معروف وقديم في الثقافة العربيّة الدينيّة⁸. والمعروف في الأعراف العربيّة القديمة أنّ السيّد كان ينتخبه المجلس إذا توقّرت فيه جملة من الشروط اللازمة أو البعض منها والتي نذكر منها بالخصوص شرف الانتماء الاجتماعي الذي يتماهى إلى حدّ كبير مع السيادة والسّن والتجربة والخبرة، إلى جانب الخصال الفرديّة كالشجاعة والخبرة القتاليّة والأخلاقيّة كالحلم⁹.

وجرت العادة أن يخلف الأبناء في بعض الحالات آباءهم الأسياد على رأس القبيلة أو العشيرة، إلا أنّ ذلك كان نادراً في الوسط العربي وفي ثقافة البداوة التي تتنافى قيمها مع مبدأ الحكم الوراثي وفي هذا الصدد قال عامر بن الطفيل :

¹ المصدر نفسه، ص 80.

² art "Badw", in, *El, T II*, p 918

³ J. Chabbi, *Le seigneur des tribus*, p 288-289.

⁴ نفس المرجع، نفس الصفحتين.

⁵ انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 95، وانظر أيضاً ابن الكلبي، *كتاب الأصنام*، ص 109.

⁶ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁷ نفس المصدر، ص 69.

⁸ لنا عودة لهذا المصطلح بصفة مُعمّقة في الباب الثالث من هذا البحث.

⁹ سوف نتعرّض في ما يلي إلى دراسة بعض الخصال المطلوب توقّرها في السيد العربي مع التركيز على تلك التي نعتبرها الأهم في نطاق هذه الدراسة.

وإني وإن كنت ابن سيّد عامر وفارسها المشهور في كلّ مركب
فما سوّدتني عامر عن وراثته أبى الله أن أسمو بأمّ ولا أب¹
وليس في تاريخ العرب قبل الإسلام على ما يبدو، أكثر من أربع أسر تعاقب
فيها أربعة أحفاد على سيادة قبائلهم وفي رواية تُسبب لابن الكلبي أن كسرى سأل
النعمان قائلًا : هل في العرب قبيلة تستشرف على قبيلة ؟ فأجابه : نعم ما كانت له ثلاثة
آباء متوالية رؤساء ثم اتّصل ذلك بكمال الرّابع فطلب ذلك فلم يصبه إلا في آل حذيفة بن
بدر بيت قيس عيلان، وآل حاجب بن زارة بيت تميم، وآل ذي الجدين بيت شيبان، وآل
الأشعث بن قيس بيت كندة².

ونلاحظ أن هؤلاء كانوا أصحاب شرف ثابت ومتجذّر في قبائلهم فكانوا
يشكلون بيوتاتها بمعنى الشرف والعزّة. ويُعدّ الشرف شرطاً رئيسياً من شروط السيادة
في المجتمع العربي قبل الإسلام وبعد ظهوره أيضاً³.

والشرف كما يقول ابن منظور : الحسب بالآباء والشرف والمجد لا يكونان
إلا بالآباء ورجل شريف ورجل ماجد له آباء متقدّمون في الشرف⁴ ولا يكون المجد إلا
بكرم الآباء⁵ وقال عمرو بن كلثوم وكان سيّدا شريفا وشاعرا⁶ :

ورثت مهلهلا والخير منه زهيرا نعم دُخر الذّخرينا
وعتابا وكلثوما جميعا بهم نلنا تراث الأكرمين
وذو البرة الذي حدّثت عنه به لُحِمى ونحْمي الملتجينا⁷
لكنّه قال أيضا :

ورثنا المجد قد علمت معدّ نطاعن دونه حتّى يبيننا⁸

ومعنى ذلك أن وراثته شرف الآباء وكرمهم لا يكفي وإن كان هاما للسّودد ولا
بدّ من أن تتوقّر في السيّد بعض الخصال الفرديّة حتّى يعزّ، ذلك أن العزّ في الأصل

¹ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 3، ص 128.

² أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 17، ص 105.

³ شكّل أشراف القبائل في المجتمع الإسلامي الأوّل قوّة اعتمد عليها الخلفاء الراشدين في تركيز الدّولة الجديدة، ومعاوية بن أبي سفيان من بعدهم في توطيد حكمه وفي القضاء على حركات المعارضة.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 90.

⁵ نفس المصدر، ج 13، ص 28.

⁶ هو أبو عبّاد عمرو بن كلثوم التغلبي وأمّه ليلى بنت المهلهل، كان أعزّ الناس وأكثر العرب ثرّقا. ويبدو أنّه ساد قومه وهو في الخامسة عشر من سنّه. وهو صاحب المعلّقة الخامسة من المعلّقات : انظر الزّوزني، شرح المعلّقات

العشر، ص 198-199، انظر أيضا : A. Miquel, *la littérature Arabe*, p 20

⁷ الزّوزني، شرح المعلّقات العشر، ص 215 - 216.

⁸ نفس المرجع، ص 210. وفي شرحه لهذا البيت أشار الزّوزني أن الشاعر أراد به : ورثنا شرف آبائنا قد علمت ذلك معدّ، نطاعن الأعداء دون شرفنا حتّى يظهر الشرف لنا.

القوة والشدة والغلبة¹ والعزيز هو المنيع الذي لا يُغلب ولا يُقهر² وأولى العرب القدامى عناية كبيرة للعزّ واشتهر به أناس خلد التراث العربي المنقول ذكرهم ويُعدّ من بين هؤلاء قيس بن عديّ بن سعد بن سهم.

ولقيس قال الشاعر :

في بيته، في بيته يؤتى الندى كأنه في العزّ قيس بن عدي³
وشكل الأشراف الذين عزّوا وسادوا شريحة اجتماعيّة مميّزة في المجتمع القرشيّ قبيل الإسلام ونذكر من بينهم الأسودان وهما الأسود بن المطلب بن أسد والأسود بن عبد يغوث الزّهري ومن عزّهما أنّهما كانا يطوفان بالبيت متقلّدين بسيفين⁴، ويرمز هذا إلى ضرورة تحلي السيد العزيز في قومه بجملة من الخصال الحربيّة تتمثل بالخصوص في القدرة على القتال والدّفاع ويتطلب ذلك توفر مجموعة من الشروط لأداء أهمّ وظيفة من الوظائف التي كان السيّد العربي مطالباً بأدائها في تلك البيئة بالذات وهي الوظيفة الحربيّة.

الرّعاية الحربيّة

في بيئة تميّزت بظروفها الطبيعة القاسية، شكّل الرّعي الرّكيزة الأساسيّة للاقتصاد وتماهى إلى حدّ كبير مع حياة الترحال والبدواة التي فرضتها البيئة الصحراويّة على الإنسان العربي في تلك الفترة⁵ وكانت الماشية كثرة متنقلة هشة، يسهل نهبها بقدر ما تصعب حمايتها، ممّا جعل الرّحل يعيشون في حالة استنفار دائمة إمّا للدّفاع عن حيواناتهم وغيرها ممّا يملكون، أو للإغارة على ماشية غيرهم ونهبها، فالعرب كما قال الجاحظ، هم قوم الغارات فيهم كثرة⁶.

وكثرة الإغارة كانت من بين الخصال التي يُمدح بها السيد بعد موته وعن ابن اسحاق أنّ أميّة بن أبي الصلت قال يرثي من أصيب من قریش يوم بدر⁷ :

ألا بكيت على الكرام م بني الكرام أولي الممــــادح
كبكا الحمام على فرو ع الأيك في الغصن الجوانح

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 185.

² نفس المصدر، نفس الصفحة.

³ ابن حبيب، المحبّر، ص 177 - 178 : وكان قيس نديما لأبي العاص بن أميّة يجالسه في الشرايب.

⁴ نفس المصدر، ص 174.

⁵ راجع الفصل الأول من الباب الثالث من هذا البحث.

⁶ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 3، ص 11.

⁷ انظر : ابن هشام، السيرة النبويّة، القسم الثاني، ص 27.

ماذا بيدر فالعقتقل من مرابزة¹ ججاج²
شمط وشبان بها ليل³ مغاوير⁴ وحاح⁵

ويُبيح العرف العربي الإغارة كوسيلة للإرتزاق في وسط شحيح تُنتزع فيه سبل الحياة بجهد جهيد وفي حديث قيس بن عاصم : "كنت أغاورهم في الجاهليّة"⁶، ولم تنسى العادة، وإن اتخذت شكلا مغايرا وتسمية مختلفة في الإسلام وفي حديث أحد الصّحابة : بعثنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في غزاة، فلمّا بلغنا المغار استحثثت فرسي⁷ والمغار هو موضع الغارة والإغارة نفسها، بحيث نلاحظ حضورا حيّا على المستوى اللفظي على الأقلّ، للماضي الذي لم ينسى خصوصا في تلك الفترة القريبة جدّا من الجاهليّة.

ويبدو أنّ أصل الغارة الخيل المغيرة⁸، ممّا يتطلب من المغير أن يكون فارسا مغوارا يجيد الفروسيّة وركوب الخيل واستعمال شتى أنواع السّلاح كالقوس⁹ والرّمح والسيف¹⁰ وتعتبر الفروسيّة من أهمّ الخصال التي تغنى بها العرب ونشدوها في ساداتهم وهي بعلاقة متينة مع البداوة وقيمها كما سنبين ذلك ونذكر من أشهر فرسان العرب بسطام بن قيس وهو سيّد بني شيبان إحدى بطون بكر، الذي كان يقال فيه أفرس من بسطام وعدّه ابن حبيب ضمن الجرّارين من ربيعة قائلا أنّه : لم يكن الرّجل يسمّى جرّارا حتّى يرأس ألفا¹¹ ومكنته هذه الخصال من أن يكون بطل العديد من الوقائع أو الأيام¹² ونذكر من بينها يوم الإياد أو العظالي¹³ ورغم إنهزام بكر في هذا اليوم، فإنّ الشاعر أشاد بخصال بسطام قائلا :

¹ المرابزة : كلمة أعجميّة والواحد مرزبان أي الرئيس : نفس المصدر، نفس الصفحة.

² ججاج : السّادة، واحد ججاج : نفس المصدر، نفس الصفحة.

³ بهاليل : السّادة، الواحد بهلول : نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁴ مغاوير : جمع مغوار وهو الذي يكثر الغارة : نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁵ وحاح : جمع وحاح : وهو الحديد النّفس : نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁶ أي أغير عليهم ويغيرون عليّ. والمغوار هو المبالغ في الغارة: انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 142.

⁷ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁸ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁹ انظر : ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 1، ص 104.

¹⁰ انظر : نينا بيقوليسكيا، العرب على حدود بيزنطة وإيران من القرن الرابع إلى القرن السادس ميلادي، ص 277.

¹¹ ابن حبيب، المحرّر، ص 246.

¹² يعود هذا اللفظ إلى "الجاهليّة الأولى" ويتمثّل في رأي الأستاذ هشام جعيط في "حوادث صغيرة لا تكاد تدخل في التاريخ ولكنها تطبع الوعي الجماعي بقوة" : الكوفة، ص 19. وتطلّع "الأيام" رغم أهميّة الجانب الخيالي والقصصي الذي يطغى عليها مصدرا أساسيا يستمدّ منه الباحث مادة إخبارية غزيرة حول العرب الجاهليين وخصوصياتهم الثقافيّة، تستوجب التعامل معها بحذر شديد.

¹³ راجع ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 5، ص 118 - 120.

ولو أن بسطاما أطيعَ لأمره لأدى إلى الأحياء بالخور مغنما¹
ونذكر إلى جانب بسطام كليب وائل التغلبي الذي عدّه ابن حبيب أيضا ضمن
الجرّارين من ربيعة² ويبدو أن أباه درّبه على الحرب منذ صغره وتولى كليب رئاسة
تغلب في حرب البسوس الشهيرة التي دارت بين بكر وتغلب³ وقاد كامل معدّ يوم
خزاري الذي اعتُبر من أعظم أيّام العرب وهو اليوم الذي انتصرت فيه معدّ على اليمن⁴
وقال ابن الحائك في هذا اليوم :

كانت لنا بخزاري وقعة عجب لمّا التقينا وحادي الموت يحديها
ملنا على وائل في وسط بلدتها وذو الفخار كليب العزّ يحميها
قد فوّضوه وساروا تحت رايته سارت إليه معدّ من أقاصيها⁵
ولا يفوتنا ذكر فارس كنانة الشهير وهو ربيعة بن مكرم وهو أحد فرسان
الجاهليّة⁶، من بني فراس بن غنم بن مالك بن كنانة وقيل أن الرجل منهم كان يعدل
بعشرة من غيرهم وفيهم قال علي بن أبي طالب لأهل الكوفة : "وددت والله أن لي
بجميعكم وأنتم مائة ألف ثلاثمائة من بني فراس بن غنم"⁷.

وكان ربيعة بن مكرم معاصرا لدريد بن الصّمة سيد بني جشم، أحد بطون
هوازن وكان فارسهم المظفرّ وتقول الرواية أنّه غزا نحو مائة غزوة ولم يخفق في
واحدة منها⁸.

وفي الحقيقة فإنّ مصادرنا تعجّ بمثل هذه الشّخصيّات البطوليّة التي قمنا
باستعراض البعض ممّن طبع منها الذاكرة الجماعيّة العربيّة بعمق ولا يهّمنا تمييز
جانب الحقيقة فيها من الخيال لاقتناعنا بأنّ الأسطورة جزء من الحقيقة والواقع وما
يهّمنا هو فقط إبراز أهميّة الوظيفة الحربيّة التي يتولّى السيد القيام بها⁹ والتي نعتبرها
على غاية من الأهميّة في بيئة تفتقر إلى أجهزة الدّفاع والرّدع.
وإلى جانب ما يتطلّبه أداء الوظيفة الحربيّة من وسامة وقوّة جسديّة فإنّها

¹ نفس المصدر، ص 120.

² ابن حبيب، المحبّر، ص 249.

³ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 5، ص 130 وما يليها.

⁴ انظر محمّد أحمد جاد المولى وعلي محمّد البجاوي ومحمّد أبو الفضل ابراهيم، أيام العرب في الجاهليّة، ص 10.

⁵ نفس المرجع، ص 111.

⁶ انظر ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 1، ص 73.

⁷ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁸ نفس المصدر، ج 5، ص 105-108.

⁹ لا تنفي هذه الوظيفة رغم حدّتها عن صاحبها التحلي برقة المشاعر والحسن المرفه ودليلنا على ذلك أنّ العديد من
فرسان العرب كانوا شعراء. ونذكر من بينهم على سبيل المثال لا الحصر : ضرار بن الخطاب وكان فارس قریش
وشاعرهم : انظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 5، ص 454.

تتطلب من السيد أن يكون متحلياً أيضاً بالعديد من الخصال الروحية والمعنوية حتى يقوم بوظيفته على أحسن وجه ولا يرتكب تجاوزات قد يُعْزِيه على ارتكابها ما يتمتع به من نفوذ وسط قومه ومقدرة حربية وخبرة قتالية ونذكر من أهم الخصال الأدبية المطلوبة في السيد العربي.

الحلم¹

عرّف ابن منظور السيد بالحليم وأولى العرب القدامى أهمية خاصة لهذه الصفة التي يصعب توقُّرها في الإنسان العاديّ والحلم في لسان العرب هو الأناة والعقل والتثبت في الأمور وذلك من شعار العقلاء وهو نقيض السفه والحليم هو الصبور الذي لا يستخقه عصيان العصاة ولا يستفزّه الغضب عليهم² ومما يؤكّد صعوبة توقُّر هذه الخصلة في الإنسان العادي أنها اعتُبرت من الصفات الإلهية³ واسم من أسماء الله والحلم أولى قيم الإسلام⁴ ويصعب على الإنسان تكلفه وإن حاول ذلك وفي هذا قال أحد شعراء العرب :

تَحَلَّمْ عَنِ الْأَدْنَيْنِ وَاسْتَنْبِقْ وَدَّهْمٌ وَلَنْ تَسْتَطِيعَ الْحِلْمَ حَتَّى تَحُلُمَا⁵
وأشدّ سِيَّابِ العرب أن يقول الرَّجُلُ لصاحبه إذا استجهله : "يا حليم أي أنت عند نفسك حليم وعند الناس سفيه"⁶ واستعمل القرآن هذا المصطلح في هذا المعنى⁷ وغيره وخاصة بمعنى الصبور الغفور⁸.

ومن أشهر حلماء العرب الذين خلدت ذكراهم الرواية التاريخية الأحنف بن قيس، وهو من سادة تميم وشرفائها، لقّب بـ "حليم العرب" وأدرك الإسلام ويبدو أن رجلاً قال له : علّمني الحلم يا أبا بحر فأجابه : هو الذلّ يا ابن أخي أفصبر عليه؟⁹ وروى الأحنف بن قيس نفسه أنه شاهد قيس بن عاصم سيد تميم وعُرف أيضاً بحلمه،

¹ انظر : art "Hilm", in, *El*, t III, , p 403-404.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 304 - 305.

³ أضفى القرآن على الله صفات كانت من قيم الجاهلية وطبعها بطابع أرقى.

⁴ البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 80.

⁵ ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 305.

⁶ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁷ سورة هود، الآية 87 (إنك لأنت الحليم الرشيد).

⁸ سورة الإسراء، الآية 44، وسورة الأحزاب، الآية 51 وسورة فاطر، الآية 41.

⁹ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 2، ص 34.

جالسا بفناء بيته محتبيا بحمائل سيفه¹، يحدث قومه حتى أتى أمامه برجل مكتوف ورجل مقتول، فقيل له : هذا ابن أخيك قتل ابنك ويقول الأحنف : فوالله ما حلّ حبوته ولا قطع كلامه، ثم التفت إلى ابن أخيه وقال له : يا ابن أخي أثمت بربك ورميت نفسك بسهمك وقتلت ابن عمك ثم قال لابن له : قم يا بني فوار أخاك وحلّ كتاف ابن عمك، وسق إلى أمّه مائة ناقة دية ابنها².

وشبّه الحليم في التراث الثقافي العربي القديم بالمُحتبي، لمدى تحكمه في مشاعره ومقدرته على كظم الغيظ وتجرّعه والصبر عليه والسكوت على ما في باطنه وعدم إبدائه³ وهذا نادر في الإنسان العادي.

وقال الفرزدق :

وما حلّ من جهل حُبّي حلمائنا ولا قائل المعروف فينا يُعَفّ⁴

وإنّ التخمين في سبب شدة حرص العرب القدامى على توقّر هذه الصفة في السيد يقودنا كالعادة إلى ربطها بمحيطها الثقافي ونعتقد أنّه من الطبيعي جدّا في منطقة لم تعرف مبدأ الدولة وأجهزتها الردعية أن يكون لها أساليبها الخاصة لإرساء الأمن وتحقيق نمط من التوازن الداخلي الضروري للتعایش الجماعي، فعوّضت السلطة الأدبية إلى حدّ ما السلطة المردفة بالوسائل القهرية والقمعية، إلا أنّ السلطة الأدبية تتطلب من صاحبها مقدرة على التأثير وتميّزا مبنيا على التحلي بالخصال النادرة والاستثنائية في الإنسان كالحلم، والتي تمنح صاحبها جانبا كاريزميا يجلب له احترام الجميع وهو احترام مبنيّ على المحبة والتقدير فلم يكن السيد يمارس أيّ سلطة قهرية على الأفراد ولم تكن له الوسائل والسبل لذلك، بقدر ما كان يمارس عليهم نفوذا أدبيا مبنيا على ما يتمتع به من صفات السيادة ورجاحة العقل والأخلاق المستقيمة، فكان أمره مطاعا وقراراته نافذة، خصوصا وأنها كانت تُتخذ بصفة جماعية وفي كنف التشاور القائم عليه مجلس القبيلة، إذ لا وجود لأيّة سلطة فوقه⁵.

وللحلم مزايا عديدة في ذلك المحيط بالذات، فكظم الغيظ والتريث وعدم التسرّع في ردّ الفعل من شأنه حقن الدماء بتجنّب المعارك والحروب التي يمكنها أن

¹ الاحتباء بالثوب هو الاشتمال به. والاسم الحبة وهو الثوب الذي يُحتبى به. ويقال إنّ الاحتباء حيّطان العرب إذ ليس في البراري حيّطان، فإذا أرادوا أن يستندوا احتبوا لأنّ الاحتباء يمنعهم من السقوط ويصير لهم كالجدار. ويقال اجتبى الرّجل إذا جمع ظهره وساقيه بثوب أو عمامة أو حتى بيديه : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 36.

² ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 2، ص 34.

³ انظر في تفسير الكظم ابن منظور، نفس المصدر، ج 12، ص 105 - 106.

⁴ نفس المصدر، ج 3، ص 36.

⁵ يمكن الرجوع إلى بعض الأبحاث التي تناولت دراسة المجتمعات البدوية مثل :

J. Chelhod, le Droit dans la société Bédouine, p 55 - 56

تندلع في لحظة من لحظات الغضب الغاشم ودون سابق تفكير وتريث وضبط للنفس كما يؤدي الحلم إلى العدل في إصدار الأحكام التي تكون مستندة في هذه الحالة إلى راحة العقل والمنطق والموضوعية، فالحلم جانب إلهي في الإنسان وهو صفة من صفات الله وطبيعي أن لا يتحلى به عامة الناس بل ساداتهم فقط.

وواصل الإسلام في حمد هذه الخصلة في الإنسان المسلم لمزاياها العديدة في مستوى العلاقات الاجتماعية بالخصوص، ووعد أصحابها بالجنة والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ونعم أجر العاملين¹.

فكان الحلم من الصفات المحبذة في الجاهلية وفي الإسلام أيضا، لمزاياه التي سبق ذكرها ونشير في هذا الصدد إلى حادثة طرأت في صدر الدولة الأموية تثبت مدى أهمية الحلم ودوره في تجنب بعض الكوارث الاجتماعية.

تقول الرواية أن عائشة أرسلت إلى معاوية في أمر حجر بن عدي، أحد سادة قريش وهو الحارث بن هشام بن المغيرة، فوجده قد قتله فعابه على ذلك، فقال له معاوية : غاب عني مثلك من حلماء قومي² ويعدّ العرب الحلم من بين صفات المروءة المطلوبة هي الأخرى توفرها في السيد العربي، فكان عبد الله بن عمر يقول : يعدّ الحلم والجلود والسؤدد، ويعدّ العفاف وإصلاح المال من المروءة³.

وعن المروءة قال ابن منظور أنها كمال الرجولية⁴ وهي أيضا الإنسانية وسئل الأحنف بن قيس عن المروءة فأجاب : العفة والحرفة وسئل آخر عن المروءة فقال : أن لا تفعل في السرّ أمرا وأنت تستحيي أن تفعله جهرا⁵.

ونلاحظ من خلال ما سبق عرضه أن العرب القدامى وإن أولوا قيمة كبرى للخصال الجسدية في بيئة كانت تتطلب منهم ذلك، فإنهم أولوا عناية لا تقل أهمية بالصفات الأخلاقية والروحية التي كان من الضروري توفرها في السيد للقيام بوظائفه على أحسن وجه فالمجتمع العربي القديم وإن كان مجتمعا حربيًا، يعطي قيمة للحياة

¹ سورة آل عمران، الأيتان 134 و136. وانظر أيضا : ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، ج 1، ص 381 - 383.

² البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 176.

³ نفس المصدر، ص 450.

⁴ مجتمع ذكوري رجالي خاصة في الفترة القريبة من ظهور الإسلام، فكل ما هو إيجابي ومحمود كان من صفات الرجل والرجولة. وحتى وإن نبغت امرأة في الرأي والمعرفة، فإنه يقال عنها : امرأة رجلة : ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 155.

⁵ نفس المصدر، ج 13، ص 21.

والبقاء وما البقية¹ التي كانوا ينادون بها في ساحات القتال عند استفحال الموت في صفوفهم إلا دليلا قاطعا على ذلك.

وإنّ بلوغ هذه الدرجة من رجاحة العقل لسماع نداء البقية والاستجابة له، يتطلب مقدرة على كظم الغيظ وإخماد الشعور العدائي في ساحات الحرب والقتال. إنّ كلّ الخصال الروحية المطلوبة في السيد في الثقافة العربية القديمة أهّلته للقيام ببعض الوظائف الدينية أو شبه الدينية، خاصة في الفترة القديمة التي ظلت رواسبها ومخلفاتها حيّة في الجاهلية الأخيرة.

السيادة والزعامة الدينيّة في الثقافة العربيّة القديمة

يُعتبر الدين من العناصر الموحّدة بين أفراد المجموعة الذين يشتركون في عبادة نفس الإله أو الآلهة ويمارسون نفس الطقوس الدينية أو شبه الدينية وهذا يمنح كلّ مجموعة خصوصيّاتها الثقافية الدينية²، فلا يكفي أن تحمل المجموعة القبليّة نفس الاسم وتشترك في مجال ترابي واحد، بل لابدّ من أن يتقاسم أفرادها نفس المعتقدات الدينية، ممّا يفسّر ضرورة وجود سلطة إشراف على الشؤون الدينية للقبيلة وغالبا ما تكون هذه السلطة بيد أشرافها وعلى رأسهم السيّد الذي كان يترأس في الأوساط البدويّة خاصة، بعض الطقوس الدينية المتمثلة أساسا في الأضحية والهدي وتقديم القرابين للآلهة وتناول الوليمة الجماعيّة³ وهي من أقدم العادات السامية وأكثرها تجسيدا لرابطة القرابة واللحمة التي تجمع بين أفراد المجموعة وما يترتب عنها من التزامات متبادلة بينهم.

ولم يكن الإشراف على الوظائف الدينية في متناول جميع الأسياد، بل كان فقط في يد أولئك الذين بلغوا مرتبة التميّز وتحصلوا على لقب الربّ وربّ القبة أو ربّ البيت، وهو البيت بالمفهوم الديني كمسكن الإله وهو الأصل، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك ويمكن أن يكون البيت قبة مصنوعة من الجلد أو معبدا مبنيا بالصّلب عند الحضر،

¹ كان العرب القدامى يقولون للعدوّ إذا غلب: "البقية": أي أبقوا علينا ولا تستأصلونا، ومنه قول الأعشى: "قالوا البقية والخطي يأخذهم"، انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 467. ولهذا النداء جذوره المتأصلة في التاريخ السامي القديم، ونجد صدهاء في قصص بني اسرائيل: سورة البقرة، الآية 54، وانظر تفسيرها في ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 89.

² خصّصنا الباب الثالث والأخير من هذا العمل لدراسة هذا الجانب الهام من مكونات الشخصية العربية في تلك الفترة، لذلك سوف تكون مقاربتنا لموضوع الدين في الثقافة العربية القديمة في هذا الفصل موجّهة لإبراز علاقته بالسيادة.

³ انظر الباب الثالث من هذا العمل.

أو من الوبر شعر الجمال عند الرّحل¹، وهو مفهوم ديني قديم ومتجذر في الثقافة العربيّة القديمة بشهادة الرّسوم التي خلفتها أولى الحضارات العربيّة القحّة، التي تكونت في شمال الحجاز والأردن الحالية وجنوب فلسطين في القرون الأولى السابقة لميلاد المسيح ونخصّ بالذكر منها الحضارة النبطية² وتمثّل بعض الرّسوم التي خلفتها هذه الحضارة معبدا ودخول الإله في قبّته فوق الهودج وتصفيقا من حوله³. ويبدو من ذلك أنّ بيت الإله كان في البداية مرتبطا بالسيادة حيث تولى السيّد مهمّة الحفاظ عليه وسدّانته⁴.

وذكر توفيق فهد⁵ أنّ السّدانة كانت ملتصقة بالكهانة⁶ وأنّ الكاهن كان سادن البيت في نفس الوقت، ثمّ حصل تمايزا بين الوظيفتين وتقهقرا لوظيفة السّدانة في الفترة القريبة من الإسلام من ناحية الانتماء الاجتماعي، حيث يظهر السّادن في مرتبة دونيّة كخادم وساهر على البيت تحت رقابة البيوتات الكبرى، وهذا واضح بخصوص قريش أين نلاحظ في الفترة القريبة من الإسلام انفصالا بين وظيفتي السّيادة والسّدانة، يعكس في الحقيقة نوعا من اللانكبة في طريقة تسير شؤون مكة في القرن السادس ميلادي، حيث شكّل الأشراف وهم السّادة نمطا من الأرستقراطية العسكريّة والتجاريّة أوكلت بعض المهام شبه الدنيّة كضرب القداح أو الاستقسام بالأزلام⁷ إلى من كان دونها من

¹ ذكر ابن الكلبي ستة أنماط من البيوت الدنيّة عند العرب القدامى أولها القبة في شكلها المدور والمصنوعة من الجلد : راجع ابن الكلبي، كتاب الأصنام، ص 99.

² انظر تعريفها في الباب الثالث من هذا البحث.

³ أشار النص القرآني إلى هذه الطريقة القديمة من طرق العبادة والتعبّد عند العرب القدامى : سورة الأنفال، الآية 35 : "وما كانت صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية" انظر تفسيرها في ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 294.

⁴ انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 220 : عرّف صاحب اللسان السّادن بخادم الكعبة وبيت الأصنام. وذكر أنّ السّدنة في الأصل حجاب البيت وقومة الأصنام في الجاهليّة. وقال ابن بري : "الفرق بين السّادن والحاجب أنّ الحاجب يحجب وإذنه لغيره والسّادن يحجب وإذنه لنفسه" !

⁵ T. Fahd, *La Divination Arabe*, Paris 1987, pp 109 - 112

⁶ المقصود بالكاهن المتكلم باسم الله وينتمي الكهّان في الأصل، إلى الأسر العربيّة الشريفة وكانوا يقطنون في المعبد في الفترة القديمة.

⁷ القداح والأزلام هي السّهام قبل أن تتصل وينزع عنها ريشها : ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 51، وج 6، ص 75، والأزلام كانت لقريش في الجاهليّة مكتوب عليها أمر ونهي أي افعل أو لا تفعل، قد زُمت وسُوّيت ووُضعت في جعبة أو كنانة في الكعبة أو في البيوت المتجولة حيث تكون متعلقة بالوثن. وأصحاب القداح هم سدنة البيت فإذا أراد الرجل السفر أو النكاح أتى السّادن فقال : اخرج لي زلما فيخرجه وينظر إليه، فإذا خرج قدح الأمر مضى على ما عزم عليه وإذا خرج قدح التهي قعد عما أَراد. وشهدت هذه المؤسسة التي كانت بعلاقة مع الإرادة الإلهيّة المقدّسة تطوّرا في مكة في الفترة السابقة للإسلام ونهى عنها القرآن : سورة المائدة، الآية 90، لعلاقتها بالوثنيّة : انظر الباب الثالث من هذا البحث.

ناحية الشرف بمفهومه الاجتماعي، فنلاحظ مثلا أن سدة طاغوت¹ العزى بنخلة هم بنو شيبان، إحدى بطون سليم وكانوا حلفاء بني هاشم² ويبدو أن الجمع بين كل المهام لم يكن من طبيعة العرب ويتنافى مع نبذهم لكل شكل من أشكال الاستبداد بالحكم³ فكان السيد يتحول إلى ربّ لكن في حالات قليلة وفترات لا تدوم طويلا وتبدو استثنائية وفي خدمة أغراض معينة عسكرية وحربية بالخصوص ومن ذلك أن أبا سفيان الرب القرشي لعبد شمس كان يحمل معه في قبته أثناء معركة أحد صنم الإله هبل⁴ ولا يجب أن نعلم ما نعرفه عن قريش على بقية القبائل العربية التي كانت تعيش في نفس المنطقة في تلك الفترة وخاصة البدوية منها، للأسباب التي ذكرناها سابقا ومما لا شك فيه هو أن الوظيفة الدينية كانت تجلب لأصحابها شرفا وتزيد في تثبيت مكانته الاجتماعية وهذا نستشفه من خلال بعض الروايات التي وصلتنا عبر التراث المكتوب والتي نعتبرها قيمة من حيث مغزاها بالخصوص ونقول واحدة منها أن جماعة ثقيف التي كانت تسيطر على كل المجموعات الأخرى المستقرة بالطائف قبيل ظهور الإسلام، كانت تنقسم إلى فرعين رئيسيين هما بنو مالك بن جشم بن ثقيف والأحلاف بنو عوف بن ثقيف وكما يدل على ذلك اسمهم، يبدو أن الأحلاف كانوا من القادمين الجدد على الطائف وقد تم إلحاقهم بالسكان القدامى وهم بنو مالك⁵ بمقتضى عقود الحلف وما يشاكلها وفي فترة غير مضبوطة من القرن السادس ميلادي تمكن القادمون الجدد من السيطرة على المدينة وبلوغ مرتبة الشرف الاجتماعي والزّعمة على يد جماعة بني المعتب، التي شكّلت البيت بمفهومه المتطور، أي الشرف والسلالة القادة بيوتات العرب.

ولمزيد التّمرّك بالجهة ولإضفاء المزيد من الشرعية على مرتبة السيادة التي بلغت جماعة بني المعتب والتي كانت عسكرية واقتصادية خاصة، تولت المجموعة سدانة معبد اللات الموجود آنذاك بقلب الطائف⁶.

وتؤكد هذه القصة بجانبها الأسطوري أهمية الدين والوظائف العالقة به عند

¹ قال ابن اسحاق أن الطاغوت هو كل معبود من دون الله عزّ وجلّ والطاغوت يكون للأصنام : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 170 - 171. والطواغيت أيضا بيوت الأصنام كما ورد في تاج العروس (مادة طغي).

² ابن الكلبي، كتاب الأصنام، ص 22.

³ نشير إلى قصة عبد المطلب الذي نذر أن يذبح ولده العاشر إذا بلغ أبناؤه عشرة ذكور فاتجب عبد الله. ويقال أنه توجه إلى صاحب القداح أي السّادن، ليستقسم بالأزلام فكانت الأسهم التي خرجت له مكتوبا عليها نعم، فذهب إلى كاهنة في أطراف الشام رخصت له في فداء ابنه بمائة ناقة. وتبرز هذه القصة موقف أحد أشراف قريش وأسيادها من صاحب القداح الذي كان دونه مرتبة اجتماعية، لكن لا في ما يخص نوعية وظيفته وعلاقتها بالعالم الفوقي المقدّس.

⁴ C. Décobert, *le mendiant et le combattant*, p 187

⁵ انظر نفس المرجع، ص 178.

⁶ هشام الكلبي، كتاب الأصنام، ص 16.

العرب القدامى بصفة عامة وحتى إن لم يكن المُشرف على بعض الوظائف التي تدور في فلك الدين من أشراف القوم، فإنه كان مسموعاً من السادة ومطاعاً، ذلك أن العرب القدامى كانوا يقدّسون الدّين حُضراً كانوا أم بدواً.

كلّ هذه المهام التي كان يقوم بها السيد العربي في الأوساط الحضريّة أو البدويّة، بفضل ما تميّز به من وسامة جسميّة وخصال أخلاقيّة ومقدرة على التأثير على المجموعة، تؤهّله لأداء نوع دقيق من الوظائف التي نعتبرها ذات صلة عميقة ووثيقة بالأفراد لصبغتها الاجتماعيّة والإنسانيّة.

السيادة ووظيفتها الاجتماعيّة

سوف لن نتعمّق كثيراً في دراسة هذا النوع من الوظائف التي كانت أيضاً من مشمولات السّيادة العربيّة في تلك الفترة وهي ذات صبغة إنسانيّة تؤدّيها اليوم في مجتمعاتنا المعاصرة مختلف المنظمات والجمعيات الخيريّة المعروفة ولا بدّ من وضع هذه الوظائف في محيطها البيئيّ والزمنيّ المغاير تماماً لواقعنا، لفهم ما كانت ترمز إليه من معاني عميقة لها علاقة متينة بالتراكيب الدّهنيّة وبما يُعرف بدين العرب، والذي خصّصنا لدراسة البعض من جوانبه كامل الباب الثالث من هذا العمل.

في وسط مغاير لوسطنا لم يكن يعرف نظام المؤسسات والجمعيات الخيريّة وغيرها من المنظمات العصريّة التي تعبّر اليوم عن بلوغ الإنسانيّة مرحلة متطورة من النّضج، مهّدت إليها في الحقيقة مثل هذه الفترات التأسيسيّة، كان السيد العربي يتقمّص إلى حدّ ما وبطريقة خاصّة جدّاً، ذلك الدّور الذي تقوم به اليوم المنظمات الإنسانيّة التي أشرنا إليها والمتمثل أساساً في مدّ يد المساعدة للغير في وسط بيئيّ قاسي، كقرى الضّيّف وإيواء الغريب وإجارة الضّعيف وإعانتته والتي تتشابه جدّاً في ما بينها من حيث مغزاها وعمق معناها الإنساني.

القرى¹

يستجيب واجب قرى الضّيّف في الثقافة العربيّة القديمة إلى مجموعة من العادات والطقوس التي تمنحه طابعاً دينيّاً مقدّساً عند العرب القدامى ويبدو أنّه كان يوجد في بيوت السادة من أصحاب الشرف المجيد، أواني خاصّة مُعدّة للغرض تحمل

¹ انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 149.

كلها تقريبا نفس التسمية، فيقال للقصعة التي يُقَرى فيها الضيف مِقْراًة ولإناء الضيف المقرى وللجفنة المِقْراًة¹ والعرب تسمي القدور التي يطبخ فيها طعام الضيف المقاري وقال أحد شعرائهم :

ترى فصلانهم في الورد هزلى وتضمن في المقاري والحبال²
والمقصود بهذا البيت حسب تفسير صاحب لسان العرب أنهم كانوا يسقون ألبان أمهاتها عن الماء، فإذا لم يفعلوا ذلك كان عليهم عارا، أما بالنسبة لتضمن في المقاري والحبال، فالمعنى أنهم إذا نحروا لم ينحروا إلا سميناً³.
ولا يفوتنا أن نلاحظ أهمية النحر الذي أعده العرب القدامى أساس القرى، إلى جانب العناصر الأخرى المكملّة للحم كاللبن والخبز أو ما يعوّضه من نفس القيمة الغذائية⁴ وقرى الضيف واجب يتقاسمه جميع العرب، لاعتباره عنصراً من العناصر المكوّنة لثقافتهم، ولا يختصّ به السادة فقط، وإن تميّزوا عن عامّة الناس بنوع من المغالاة في أدائهم لهذا الواجب المقدّس في العرف العربي القديم، إلى درجة البروز والتميّز لبلوغ مرتبة السخاء والجود⁵ ونذكر من بين الذين بلغوا هذه المكانة في مجتمعاتهم عبد الله بن جدعان من بني تيم بن مرة وكان شريفاً سيّداً في الجاهليّة وكان قومه في حياته كأهل بيت واحد يقوتهم ونقول الرواية أنّه كان يطعم كلّ يوم في داره جزوراً فينادي مناديه : من أراد اللحم والشحم فعليه بدار ابن جدعان ومدحه أميّة بن أبي الصلت فقال :

كريم لا يغيره صباح عن الخلق الجميل ولا مساء
يُباري الرّيح مكرمة وجودا إذا ما الكلب أحجره الشتاء⁶
ونستنتج من خلال القائمة الطويلة التي وضعها ابن حبيب في أجواد الجاهليّة والإسلام⁷ أنّ الجود يورث ويورث من الآباء إلى الأبناء ونذكر من بين الأسياد الذين

¹ نفس المصدر، نفس الصفحة : والعرب تقول : "قرونا في مقرى صالح".

² نفس المصدر، نفس الصفحة.

³ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁴ ما قاله أميّة بن أبي الصلت في رثاء من أصيب عن قريش يوم بدر :

المطعمين الشحم فو ق الخبز شحماً كالأنافح

نقل الجفان مع الجفان إلى جفان كالمناضح*

للضيف تمّ الضيف بعد الضيف والبسط السلاطح*

وهب المنين من المنين إلى المنين من اللواقح*

* المناضح : هي الحياض، شبه الجفان بها في عظمها. * السلاطح : الطوال العراض.

* اللواقح : الأبل الحوامل : ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الثاني، ص 31.

⁵ انظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 208 وج 2، ص 411.

⁶ البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 155.

⁷ ابن حبيب، المحبر، ص 137 - 156.

ورثوا السّخاء عن آبائهم وأجدادهم أبو جهل والحارث ابنا هشام بن المغيرة¹ وعن الحارث قال الرّسول : إنه لسري بن سريّ وددت أنّه أسلم² ونذكر من بين أجواد الإسلام طلحة بن عبد الله وكان فيّاضاً³ وقال عنه معاوية : عاش حميداً سخياً شريفاً⁴. ونلاحظ ربطاً بين الشرف والسيادة والسّخاء في الأعراف العربيّة التي ظلت هي نفسها تقريباً في العهد الإسلامي الأوّل ولا يفوتنا أن نعرّج على الشعر الجاهلي، هذا المعدن النّفيس من الناحية الأنثروبولوجية، لنستخرج البعض ممّا ورد فيه في هذا المعنى ونشير مثلاً أنّ طرفة بن العبد قال يفتخر بنفسه :

ولست بحلال التّلاع مخافة ولكن متى يسترفد القوم أرفد⁵

ويبدو حسب الشرح الذي قدّمه الزوزني في كتابه لهذا البيت أنّ صاحبه قال أنّه لا يحلّ بالتّلاع وهي ما ارتفع من مسيل الماء وانخفض عن الجبال أو قرار الأرض مخافة حلول الأضياف به، ولكنّه يسترفد ويعين القوم إذا استعانوا به إمّا في قرى الأضياف أو في قتال الأعداء⁶.

ويبرز كرم العرب وجودهم وسخائهم خاصّة عند إغاثتهم للمنكوبين ومساعدتهم في ليالي البرد القاسية، حيث تنخفض درجات الحرارة إلى ما دون الصّفر في فصل الشتاء في سنوات الجذب في الوسط الصحراوي ومن بين الذين اشتهروا في تاريخ العرب القصصي بمثل هذه المواقف حاتم الطائيّ وتقول زوجته نوّار أنّه في ليلة من الليالي الباردة، سمّتها ليلة صنبر، كان فيها صبيّتهم الثلاثة يتضاغون من الجوع، أنتهما جارة لهما وطلبت منه إغاثتها لتشبع أبناءها، فذبح فرسه رغم أنّه كان الوحيد الذي لا يجود به مع سلاحه فأكلت المرأة وأبناؤها، ثمّ جعل يمشي في الحيّ قائلاً : "هَبّوا أيّها القوم عليكم بالتّار"، فاجتمعوا وأكلوا ولم يذق من اللحم المشويّ شيئاً، مع أنّه كان كما شهدت زوجته به في حاجة لذلك، وقال :

¹ نفس المصدر، ص 139 - 140.

² نفس المصدر، نفس الصفحة.

³ فيّاض من أسماء الرجال وفيّاض اسم فرس من سوابق خيل العرب، ويبدو أنّ العبارة مشتقة من فعل فيض أو فاض الماء والدّمع ونحوهما، أي كثر حتّى سأل على ضفة الوادي والمعنى كما نلاحظ واحد وهو الجود بكثرة : انظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 366 و 368. وردت هذه الصفة في الشعر الجاهلي ممّا يدلّ على رواجها في تلك الفترة. وقال زهير يصف هرم بن سنان وكان سيد غطفان :

وأبيض فياض يداه غمامة على معنفيه ما تغب فواضله
تراه إذا ما جنّته مهلهلاً كأنك تعطيه الذي أنت سائله

ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 1، ص 158.

⁴ البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 125.

⁵ الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 108.

⁶ نفس المرجع، نفس الصفحة.

مهلا نوار أقلّي اللّسوم والعذلا ولا تقولني لشّيء فات ما فعلا
ولا تقولني لمال كنت مهلكه مهلا وإن كنت أعطي الإنس والخبلا
يرى البخيل سبيل المال واحدة إنّ الجواد يرى في ماله سبلا¹

الأشكال الأخرى للجود

لم يكن الجود في الثقافة العربيّة القديمة بالطعام فقط بل كان أيضا بالمال أو بما يضاهيه قيمة وتحتوي مصادرها على أمثلة عديدة من هذا القبيل نذكر منها على سبيل المثال ما فعله عبد الله بن جعفر الذي عُدَّ من أجواد الإسلام وكان اشترى جارية بأربعين ألف درهم وأمر قيّمة جواريه بتزيينها وإهدائها إلى رجل كان هام بحبّها ولم يقدر على شرائها وطلب من غلام له أن يحمل له معها مائة ألف درهم ينعم بها معها². وقد يتجاوز القرى هذا المضمون المادي إلى ما هو أرقى من حيث القيمة المعنويّة، كمنع الدّمار³ والذبّ عنه والعرب تقول :

من ذبّ منكم، ذبّ عن حميمه أو فرّ منكم، فرّ عن حريمه⁴

فالسّيد العربي مطالب بمنع عرض ضيفه وحمايته، طبقا لما عُرف في الثقافة العربيّة بعُرف الاجارة وتظلّ قصّة حرب البسوس التي اندلعت بين بكر وتغلب ابني وائل⁵، أشهر ما يمكن الاستشهاد به في هذا الباب، إذ تقول الرواية أنّ اندلاعها كان بسبب انتهاك كليب بن وائل حرمة إجارة البسوس بنت منقذ التّميميّة، التي كانت نازلة في بني شيبان في جوار ابن أختها جسّاس بن مرّة وكان كليب قد رمى ناقثتها بسهم لما اختلطت بإبله، فنخرت النّاقة ورغت، فلما رأتها البسوس على تلك الحال قذفت خمارها عن رأسها وصاحت واذلاه واجراه فأحمت جسّاسا، فركب فرسا وانطلق إلى كليب فقتله، وكان ذلك سبب اندلاع الحرب التي عرفت باسم البسوس⁶.

ونعرج في هذا الصّدّد على عنصر هام من عناصر الثقافة الحربيّة عند العرب

¹ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 1، ص 156 - 157.

² نفس المصدر، ص 161.

³ دمار الرجل كلّ ما يلزمه حفظه وحياطته وحمايته والدّفع عنه وإن ضيّعه لزومه اللّوم. والدمار الحرم والأهل... انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 57.

⁴ نفس المصدر، ص 19.

⁵ تشكّل هذه الحرب رغم أهميّة جانبها الخيالي خير مثال عن المشاكل التي قد تطرأ بين أفراد نفس المجموعة التي كان من المفروض أن تكون منسجمة.

⁶ انظر ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 5، ص 130 وما يليها ونلفت الانتباه إلى ثراء هذه القصّة بالرّموز التي كانت تعبّر في حدّ ذاتها على حالات وجدانيّة عميقة، فقذفت الخمار وإبداء الشّعر في العرف العربي القديم يرمز إلى الحماية المنتزعة والحرمة المنتهكة : انظر الباب الثالث من هذا البحث.

القدامى المعروف بالحفيظة أو الحفاظ وعرفه ابن منظور بالغضب لحرمة تُنتهك من الحرمات أو جار ذي قرابة يُظلم أو عهد ينكث¹.

من جهة أخرى ودائما في نفس إطار ما يقتضيه العرف العربي من السيد، من مد يد المساعدة المادية أو المعنوية لمن يستجير به، اقتطفنا من التراث العربي الثري بالرموز، قصة قيس بن الخطيم وتحريمه بسيد ذائع الصيت في المجتمع العربي الجاهلي، وهو خدّاش بن زهير ليثّار لأبيه وجده من قاتليهما وكان أحد هؤلاء ابن عمّ خدّاش الذي احتّمى به وتبدو الرواية كما وصلتنا ثرية وملينة بالرموز المعبرة عن طقوس متجذرة في الذاكرة العربية الجماعية، يتخاطب بها الأفراد الذين كانوا يعيشون على نفس الرقعة الجغرافية وفي نفس المحيط الثقافي.

تقول القصة أنّ قيس لما علم بأنّ أباه وجده ماتا مقتولين، تحرّم² طبقا لما كان يمليه عليه دين العرب من واجب الثأر لدم القرابة المهدور واتجه إلى خيمة خدّاش بن زهير واستغلّ بذكاء كلّ ما يمنحه له العرف العربي من حقوق الاحتماء والتحرّم به، ذلك أنّه تعمّد غيابه ليطرق بابه ويتناول جزءا ممّا قدّمته له زوجته من طعام لما كان ينتظره في الخارج، ليتحرّم به ويلزم على السيد إجارته وحماية ذمّته ومدّه يد المساعدة لقضاء شأن يقدّسه العرب أكبر تقديس وهو الثأر ولم يتأخّر زهير في نصب فخّ لابن عمّه القاتل والسّماح لطالب الثأر منه بقتله وسط نادي القوم وصيانة انسحابه من الجماعة بكلّ هدوء قائلا لهم : دعوه فإنّه والله ما قتل إلا قاتل جدّه³.

وفي ذلك قال قيس :

ثارت عدّيّا والخطيم فلم أضع ولاية أشياخ جعلت إزاءها⁴

تكشف هذه القصة عن عادات وأعراف متجذرة في الثقافة العربية القديمة، يقدّسها المجتمع إلى حدّ التضحية⁵ بالقرب وليس هذا بالغريب في العرف العربي القديم، فهناك من السادة العرب من قتل أخاه بذمّة جاره ومن هؤلاء نذكر أوفى بن مطر المازني وكان جاوره رجل ومعه امرأة له فأعجبت قيسا أخاه فجعل لا يصل إليها مع زوجها، فقتله غيلة ولما بلغ ذلك أوفى، قتل قيسا أخاه بجاره وقال في ذلك :

سعبت على قيس بذمّة جاره لأمنع عرضي، إنّ عرضي ممنوع

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 243.

² يتخذ الاستعداد للثأر طابعا طقسيا مقدّسا في العرف العربي القديم، يدخل صاحبه في حالة تحرّم. ولنا عودة لتحليل هذا الجانب الهامّ في الثقافة العربية في الباب الموالي من هذا البحث.

³ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 3، ص 5 - 7.

⁴ نفس المصدر، ص 6.

⁵ انظر : ابن حبيب، المحبّر، ص 348.

وتحصل لدينا من خلال هذه الروايات فكرة حول نوعيّة الوظائف التي يقوم بها السيد الذي كان مطالباً إلى جانب الإجارة ومدّ يد المساعدة للذي يتحرّم به لأداء واجب الثأر، المساهمة في حمل الدية وتغّي الشعراء العرب بهذا النوع من الأسياد الذين كانوا فخر قبائلهم والعرب تلقب الواحد منهم بالحمّال¹ وحامل الديات وحامل الدماء وحامل الأثقال أو حامل المنين ومعناه حامل المئات من الإبل كثمن للدم المهدور وقال زهير بن أبي سلمى في هذا تعفى الكلوم بالمنين².

وزاد القرآن في تأكيد رواج هذه العادة في المجتمع العربي الجاهلي فإن كان من قوم عدولكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة³.

وحسب التفسير الذي وضعه ابن كثير⁴ لهذه الآية، فالمقصود بدية مسلمة إلى أهله الواجب فيما بين القاتل وأهل القتل عوضاً عما فاتهم من قتلهم وأهل القتل يصبحون في هذه الحالة أهل هدنة ويكون السيد بذلك قد ساهم في حقن الدماء ووضع حدّاً لمزيد إراقتها في حالة تمسك أهل القتل بالثأر.

ويبدو أنّ الرسول لعب مرار دور السيد من هذه الناحية وتُشير إحدى الروايات الواردة في السيرة النبوية أنّ جماعة من يهود خيبر عدّوا على عبد الله بن سهل وهو أخ لبني حارثة فقتلوه، فتقدّم أصحاب الدّم إلى الرسول وذكروا له قتل صاحبهم فقال لهم : أتسمّون قاتلكم ثمّ تحلفون عليه خمسين يمينا فئسلمه إليكم ؟ قالوا : ما كنّا نحلف على ما لا نعلم قال : أفيحلفون بالله خمسين يمينا ما قتلوه ولا يعلمون له قاتلاً ثمّ يبرءون من دمه ؟ قالوا : يا رسول الله ما كنّا لنقبل أيمان يهود ما فيهم من الكفر أعظم أن يحلفوا على إثم فواداه الرسول من عنده مائة ناقة وتفادى بذلك حدوث حرب بين الجماعتين⁵. وفي السياق نفسه كان السيد العربي مسؤولاً على استرجاع الأسرى للقبيلة والمساهمة في فديتهم⁷ لتخليصهم من الأسر الذي وقعوا فيه وقد يكون إمّا بالمال أو بما

¹ من الحمالة وهي الدية والغرامة التي يحملها قوم عن قوم ورجل حمّال يحمل الكلّ عن الناس : ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 335.

² H. Lammens, *l'Arabie occidentale avant l'Hégire*, p 189

³ سورة النساء، الآية 96.

⁴ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 506.

⁵ تُعرف هذه العملية بالقسامة : من القسم أي اليمين والحلف. وكان أهل الجاهلية يقتلون بها. ولما جاء الإسلام قرّرها مع إجراء تعديل عليها تمثل في كونها أصبحت توجب العقول أي الدية ولا القود : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 165.

⁶ ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الثاني، ص 355 - 356.

⁷ ورد ذكر الفدية والفداء في القرآن العظيم في البعض من آياته ونذكر منها على سبيل المثال الآية عدد 85 من سورة البقرة : "... وإن يأتوك أسارى تفادوهم وهو محرّم عليكم إخراجهم" ونزلت بخصوص اليهود : انظر تفسيرها

يوازيه من حيث القيمة المادية كالأبل وغيرها، أو بمفاداتهم وذلك بتبادل الأسير بالأسير بين الجانبين المتعاضدين¹ وهذا معمول به لدى كل المجتمعات البشرية منذ أقدم العهود ويدخل في إطار فكرة التبادل التي احتلت مكانة هامة في الأعراف الجاهلية.

ولم يكن العرب يشكلون استثناءً عن بقية المجتمعات الإنسانية ويبدو أن الرسول قال لقريش حين أسّر عثمان بن عبد الله والحكم بن كيسان : لا تُفديكموهما حتى يقدم صاحبانا، يعني سعد بن أبي وقاص وعتبة بن غزوان².

كان للأسياد دوراً رئيسياً في تنظيم المجتمع العربي في العهد الجاهلي وظلّ هذا الدور حياً وقائماً الذات حتى بعد ظهور الإسلام، لمدى تجذره في العقليات وهذا نستخلصه حتى من بعض الأقوال والمواقف المنسوبة للرسول، ونذكر من بينها مثلاً أنه لما استقدم سعد بن معاذ حاكماً في بني قريظة ورآه مقبلاً قال للمسلمين : قوموا إلى سيّدكم، ليكون حكمه أنفذ على ما يبدو³ وتواصل نفس الشيء في العهد الأموي، وتقول إحدى الروايات أن الوليد بن عبد الملك لما نعى إلى أبيه وفاة الحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة بن المغيرة قال : هلك سيّد بني مخزوم فقال له أبوه : أهكذا تقول ؟ قل : مات سيّد قريش⁴.

وما نلاحظه هو بقاء نفس القيم الموروثة حتى وإن تغيرت الظروف السياسية وتمايزت على إثرها العشائر، فالنظام يظلّ نفسه وإن تغيرت عناصره خاصّة وأنه لم يكن لقريش سيّداً منذ قصي، بل كان يُشرف عليها رؤساء العشائر الهامة، فتكون السيادة لأهمّهم.

في ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 116. والآية عدد 4 من سورة محمد : "فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما مناّ وإما فداء..." ويبدو حسب تفسير ابن كثير أن الآية نزلت بعد وقعة بدر وأنّ الله خيّر بين مفاداة الأسرى أو المنّ عليهم : انظر : ابن كثير، نفس المصدر، ج 4، ص 175 - 176.

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 205 - 206.

² نفس المصدر، ص 206.

³ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 325.

⁴ البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 187.

خاتمة الباب الثاني

لقد حافظت الفترة الإسلامية الأولى رغم بداية ظهور الدولة ودواليبها الخاصة، على نفس التراكيب الاجتماعية والسياسية الموروثة عن الفترة الجاهلية وتجلّى ذلك من خلال السياسة التي انتهجها كل من علي في الكوفة، ثم معاوية في دمشق بتعيينهم لأشخاص على رؤوس القبائل.

وهذا يبرز عدم حدوث قطيعة من هذه الناحية على الأقل بين الفترتين الجاهلية والإسلامية المبكرة، وذلك لإستناد التراكيب الاجتماعية وأسسها إلى بناء ذهني متين منغمس بجذوره في ماض عريق.

وتبيّن دراسة التراكيب الاجتماعية تراثيّتها ومرونتها وهي مرونة تعكس في الواقع نمط العيش الخاص في البيئة العربية، بحيث تبدو هذه التراكيب شبه مغلقة ومنفتحة في الآن ذاته وذلك حسب مقتضيات الظروف، كما تنبئ الأسس التي قامت عليها هذه التراكيب بتنوّع يعكس هذا التفتح، ذلك أنّ علاقات القرابة الدّمويّة وإن كانت هامة لعلاقتها بالنسب والوراثة، فإنّ المجتمع العربي تخطاها لإرساء جملة من علاقات القرابة الاختيارية، هي بمثابة الجسور بين مختلف التراكيب التي تبرز مصنّفة إلى نوعين : علاقات تدخل فيها القرارات الخاصة والفردية بنسبة هامة كالتبني والرضاعة وعلاقات اجتماعية أعمّ تستجيب إلى رأي المجموعة كالحلف والولاء والإجارة وهي تعكس نضجا وتعاملا ذكيا مع مقتضيات العيش في المحيط العربي آنذاك، يتجلّى أيضا من خلال التنظيم السياسي للقبيلة كأعلى هيئة في المجتمع العربي عند ظهور الإسلام، ذلك أنّ حالة الانسجام التي تبدو عليها القبيلة ظاهريّا قد تُخفي أحيانا انقسامات من الداخل يعكسه تفرّعها هي الأخرى إلى عشائر وتظلّ حرب البسوس التي دارت بين ابني بكر بن وائل رغم جانبها الخيالي الهامّ أحسن مثال للخلافات الداخلية التي يُمكن أن تعيشها القبيلة والتي تتجاوزها بسرعة مذهلة كلما داهمها خطر خارجي.

من جهة أخرى تعكس الوظيفة التنظيمية التي كانت تقوم بها القبيلة من خلال شخصية السيد، قيم العصر المستندة بقوة إلى القاعدة البيئية التي أفرزت فكرة التضامن والتبادل خاصة، والتي تنتمي إلى مجموعة أشمل وأوسع حدّدت هويّة العرب الثقافية، عرّفت "بدين العرب".

الباب الثالث

"دين الصرب"

لا يقصد بـ "دين العرب" الدين وحده بمعنى الإيمان والعبادة... بل المراد بذلك هو تجاوز هذا الجانب الذي يشكل عنصرا رئيسيا من عناصر دين العرب بمفهومه الشامل والكبير والمتمثل في مجموعة القيم والعادات¹ والتقاليد وكل ما يتصل بالذهنيات ويعرف بالثقافة. وهي في الحقيقة عناصر مترابطة يصعب فصلها.

وللعرب القدامى مخزون أنثروبولوجي هام يتشكل من عدة عناصر تكون ما يعرف بدائرة الدين أو ما يمكن تسميته بمنظومة دينية، يصعب على المؤرخ وصفه كدين مهيكّل² في نهاية العصر الجاهلي، بل يدخل في مجال الثقافة الدينية الأنثروبولوجية. وما عرف بـ "دين العرب" بمعنى طريقة العرب في التدين وعلاقتهم بالعالم الفوقي وتصورهم له وكيفية اتصالهم به، وكل القيم التي انبنت عن ذلك. وإن غياب الدين المهيكل في ثقافتهم لا يعني أنهم كانوا في الفترة القريبة من الإسلام غير اتقياء أو أبرار بالمعنى الديني³، وإن ذلك يتعارض مع ما عرفوا به من حس ديني مرفه وتجذر للظاهرة الدينية في تاريخهم، وإن كانت غير مهيكلة، والتي تشهد عليها عديد الآثار والنقائش التي خلفتها الحضارات العربية القديمة. كما يشكل تصدي عرب القرن السابع ميلادي للدعوة الإسلامية دليلا في حد ذاته عن تشبثهم "بدينهم". وهو دين موروث عن الآباء والأجداد⁴. ومنغمس بجذوره الثابتة في ماض سامي بعيد، حافظ على الكثير من عناصره القديمة التي تمسك بها العرب الجاهليين إلى حد كبير : "أنتهانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا"⁵. وهذا يؤكد أن المقاومة وإن كانت اجتماعية فهي "دينية" أيضا. وسوف لن نتعرض لدراسة كل العناصر والمؤسسات الدينية التي كانت تشكل "دين العرب" وإن هذا يتطلب أن تستفرد ببحث خصوصي معمق لفك رموزها وسبر أغوارها لما يلفها من غموض وإبهام ؛ وسنركز خاصة على المؤسسات التي طبعت

¹ من بين التفسيرات الواردة في المعاجم العربية القديمة بخصوص الدين أنه العادة. وتقول العرب "ما زال ذلك ديني" : أي عادت... راجع ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 460 - 461.

² قياسا بما كان عليه لدى الإغريق أو الرومان من وجود مجمع الآلهة (Panthéon) وكهنوت...

³ ورد مصطلح البر في القرآن في عدة آيات (الآية 2 من سورة المائدة والآية 2 من سورة المجادلة...). وجاء مقترنا بمصطلح التقوى. والبر حسب صاحب لسان العرب هو الطاعة والعبادة وعرفه لييد بالتقى : "وما البر إلا مضمرات من التقى" : ج 1، ص 370. وبشكل هذا دليلا كافيا على رواجه بالمعنى المذكور في المجتمع الجاهلي.

⁴ جاء هذا المصطلح في القرآن على شكل "الآباء الأولين" : سورة المؤمنين، الآية 68، لكن ورد في بعض النقوش التي خلفتها حضارة تدمر ذكر إله اسمه "قاد" كان يعبد هؤلاء العرب القدامى : انظر :

R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p. 72 et 146.

فهل يشكل ذلك دليلا كافيا على أن العرب كانوا يعبدون الأجداد في الماضي البعيد ؟ وهذا نجده في حضارات إنسانية أخرى قديمة كالحضارة الصينية وغيرها.

⁵ سورة هود، الآية 87.

أكثر من غيرها الثقافة الدينية العربية والتي حافظ عليها الإسلام ولونها بلونه الخاص، دون أن يدخل عليها تغييرا كبيرا وتتمثل أساسا في مؤسستي التضحية والتحرير. وارتأينا وضع العناصر التي شكلت "دين العرب" في محيطها الذي انبثقت منه والمتمثل في الصحراء والبدَاوة التي استندت إلى حد بعيد إلى الطبيعة التي أفرزتها والتي شكل الحيوان أبرز عناصرها.

جمليّة الصّحراء والبادية والحيوان في الثقافة العربيّة القديمة

القائمة البيئية المفردة للبادية

ينتمي أكبر قسم من شبه الجزيرة العربية إلى المناخ الصحراوي الجاف، والحار، ويشمل هذا المجال بالخصوص قسما هاما من بادية الشام، وهضبة نجد وصحاري النفود، والدّهناء، والرّبع الخالي وتشكّل عوامل ارتفاع مدّة الإشماس وانخفاض الرطوبة، وشدة التّبخر والقحولة، عوائق هامة تحول دون إمكانية تعاطي الزراعة وفرض الرّعي المتنقل أو الانتجاع¹ نفسه في البداية، كالتمط الاقتصادي الوحيد الممكن وارتبط بالماء والكلاب وشكّلت المواطن التي يتوقّر فيها الماء أقاليم الرّعي الأساسيّة التي تمثّلت بالخصوص في أطراف شبه الجزيرة العربيّة، كالسهول الشماليّة، وتهامة والحجاز وعسير والمنحدرات الجبلية والواحات والأودية.

وتفسّر المعطيات الطّبيعيّة القاسية صعوبة إفراز حضارة متماسكة في المنطقة الوسطى من شبه الجزيرة العربيّة، وذلك على عكس الأطراف المتاخمة للشام والعراق شمالا واليمن جنوبا، لأنّ القاعدة المناخية تتحكّم بكثرة في القاعدة الاقتصادية التي تنبني عليها الحضارات وعندما تكون هذه القاعدة ملائمة كما هو الحال بالنسبة للأطراف المذكورة مثل اليمن، حيث تقلّ الحرارة مع الارتفاع وتتساقط الأمطار الموسميّة، يتسنى تعاطي النشاط الزراعي، فتنشأ حضارة مستقرّة هي حضارة الدولة والكتابة والمدينة والمؤسسات.

ولا ينفي هذا وجود حضارة داخل شبه الجزيرة العربيّة، إلا أنّها حضارة من نوع خاصّ إنبتقت عن التّرحال كنمط عيش حثّمته البيئة الطّبيعيّة الذي لا يتناقض مع الحضارة وإن غلب على هذا المفهوم نمط العيش الاستقرار، فمن الممكن أن توجد أيضا في الإطار الرّعيّ والبدويّ على شكل مغاير هذا مع الإشارة إلى مرونة الحدود الفاصلة بين التّرحال والاستقرار وإن كانا نقيضين فالاستقرار رهين توقّر ظروف خاصّة ونقرأ في حديث الإيمان والقدر قولا بهذا المعنى تماما وترى الحفاة العراة رعاء الإبل والبهم يتناولون في البّنيان ويبدو أنّ المراد من هذا الحديث أنّ رعاء الإبل والبهم

¹ الانتجاع والتّجعة والتّنجع وهو طلب الكلّ ومساقط الغيث : ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 55.

هم الأعراب وأصحاب البداوي الذين ينتجعون مواقع الغيث ولا تستقرّ بهم الدار ويعني أن البلاد تُفتح فيسكنوها ويتناولون في البنيان¹ وهو ما أثبتته التاريخ ودعمه.

ولا نعتقد أنه وجدت بداوة مطلقة في المنطقة العربية، بل حركة ذهاب وإياب بين عالمي الترحال والإستقرار والزراعة والرعي، هذا بشهادة القرآن من ناحية² ودين العرب كنظام ثقافي مشترك بين عالمي البداوة والاستقرار من ناحية ثانية، هذا إلى جانب أنه كان لكل قبيلة من البدو مجالها الخاص الذي تضرب فيه خيامها في فصل الإنتاج، ترمز إليه برموز خاصة ثرية جدًا من الناحية الأنثروبولوجية.

وأدى انتعاش ظاهرة الترحال والتبدي خلال القرنين الثاني أو الثالث ميلادي³ والتي فسرها المؤرخون بمجموعة الصدمات التي تعرّضت لها شبه الجزيرة العربية إلى حدود ظهور الإسلام وأهمها مشكلة التدهور اليمني⁴ الذي رافقه تفجر السدود وتداعي المنشآت المائية بحضرموت، إلى تدهور الفلاحة وعودة قسم من القبائل اليمنية إلى حياة الترحال وهجرتهم نحو الشمال⁵ وهذا يفسر تنوع العناصر البدوية التي كانت تقطن وسط شبه الجزيرة العربية وجهاتها الشمالية عند ظهور الإسلام وما يعنيه ذلك من ثراء ثقافي، خاصة وأن العناصر العربية الجنوبية كانت تأثرت هي الأخرى بالحضارات الأجنبية التي استوطنت اليمن وأهمها الحضارة الفارسية وما إستحوذت عليه من تراث بابلي وآشوري، إلا أن هذه المؤثرات ظلت محدودة وغلبت عليها القاعدة البيئية المفرزة للبداوة وكانت هي الأهم.

¹ نفس المصدر، ج 1، ص 525 : وجاء في رواية "رعاة الإبل البهم على نعت الرعاة وهم السدود".

² سورة الأنعام، الآية 136.

³ حول الانتعاش التاريخي لظاهرة الترحال فإنه يعود إلى العصور القريبة من العهد المسيحي ويرتبط بنشأة "أولى الحضارات العربية البدوية" كإسقاط للحضارة اليمنية والمتمثلة في مدن قوافلية أسستها عناصر بدوية عربية قديمة لحسانية وثمودية... انظر : حياة قطاع، مقارنة في أنثروبولوجيا تاريخية للعرب في القرن السادس ميلادي، شهادة الدراسات المعمقة، جامعة تونس 1، 1996، ص 20. ومهد إلى هذا الانتعاش تدجين الجمل قبل ذلك بكثير (الألفية الثانية قبل الميلاد على الأقل) : انظر ما يلي.

⁴ انظر حول عوامل التدهور اليمني وهي معقدة :

R. Daghfous, le Yaman Islamique des origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes (I-II^e s/VII-IX^{ème} s), T1, p 101-102.

⁵ نذكر من أهم القبائل اليمنية التي هاجرت نحو الشمال غسان ولخم وكندة وطيء. وجماعات الأوس والخزرج وينتسبون إلى كهلان واستقرّ هؤلاء بيثرب : انظر : حياة قطاع، مقارنة في أنثروبولوجيا تاريخية للعرب في القرن السادس ميلادي، شهادة الدراسات المعمقة، جامعة تونس 1،، تونس 1996، ص 21 - 22.

ونتفق كل الشروح الواردة في المعاجم العربية القديمة أن البداوة عكس الحَضَر¹ وأن البادية خلاف الحاضرة وإذا خرج الناس من الحضر إلى المراعي في الصّحاري قيل قد أبدوا والاسم البدو².

ويتجلى من خلال هذا التفسير أن البداوة تتماهى مع الترحال نقيض الاستقرار³ وهما أبرز أنماط العيش التي عرفت الإنسانية في التاريخ.

ولم تكن الحدود بين الترحال والاستقرار ثابتة بل كانت متموجة كما سبق لنا الإشارة إلى ذلك وهذا يزيد في إثباته ما ورد في لسان العرب حيث قيل الحاضرة القوم الذين يحضرون المياه وينزلون عليها في حمراء القيظ، فإذا برد الزمان ظعنوا عن أعداد المياه وبدوا طلبا للقرب من الكلاء، فالقوم حينئذ بادية بعدما كانوا حاضرة وهي مبادئهم جمع مبدى وهي المناجع ضد المحاضر⁴.

ويبرز من خلال ما سبق علاقة الترحال بالرعي والحيوان والاستقرار بالماء والزراعة، مما يزيد في إثبات أهمية عامل البيئة في إفراز نوعية نمط عيش السكان واقتصادهم.

والترحال نمط عيش قديم ومتجذر في تاريخ الثقافة السامية عرفته كل الشعوب التي عاشت في المنطقة وخاصة العبريين القدامى وكانوا يسمّون الرّحل Rohim ومعناه الرّعاة⁵.

وتؤكد نصوص ماري أن الترحال كنمط عيش ونظام ثقافي، متجذر في تاريخ العرب القدامى وتشير نفس الوثائق إلى عناصر بدوية كانت تُغير⁶ من حين لآخر على السومريين والبابليين المستقرين في المنطقة.

وربط كاسكيل⁷ ازدهار الترحال بالمنطقة الصحراوية بالإمكانية الهائلة التي وفّرها الجمل للعربي للتنقل داخل دروب الصّحراء¹ وبلوغ أطرافها الشماليّة حيث

¹ الحضر والحاضرة والحاضرة : خلاف البادية وهي المدن والقرى والريف، سميت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار : ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 215.

² انظر : نفس المصدر، ج 1، ص 348 - 349.

³ الترحّل والإرتحال وهو الانتقال والمرتحل نقيض المحلّ وقال الأعشى :

إنّ محلا وإنّ مرتحلا : ومعنى ذلك إنّ ارتحالا وإنّ حلولا : انظر المصدر نفسه، ج 5، ص 172.

⁴ المصدر نفسه، ج 1، ص 348 - 349.

⁵ I. B. Glair, *la vie des anciens Hébreux*, Paris 1843, p 71.

⁶ كانت الاشارة عنصرا من العناصر المكوّنة للثقافة البدوية وطريقة من طرق كسب العيش في محيط صحراوي منقر كانت تُنتزع فيه سبل الحياة بالقوة إلى حدّ الاعتداء على الغير، فكان يبيحها العرف العربي القديم، انظر حول هذا : حياة قطاط، مقاربة في /انثروبولوجيا تاريخية للعرب في القرن السادس ميلادي، شهادة الدراسات المعمّقة، جامعة تونس 1، 1996، ص 34 - 36.

⁷ انظر : W. CASHEL, "The Bedouinization of Arabia", *The American Anthoropologist*, vol 56, 1954, p 36 - 46.

الحضارات المستقرة² والتي يمكن وضعها في إطار حركة الذهاب والإياب بين الحاضرة والبادية التي أشرنا إليها آنفاً.

وارتبط الترحال إلى حدّ كبير بالعروبة³ التي ارتبطت هي الأخرى بالصّحراء والجفاف والجذب ويبدو حسب بعض الدّراسات أنّ العروبة والصّحراء مصطلحان مترادفان في الأصل ثمّ حصلت تطوّرات⁴ وسوف نحاول أن نبرز في كلّ ما يلي ومن خلال مختلف رموز ثقافة البداوة أنّ العرب القدامى استقوا من محيطهم الصّحراوي باعتباره الأصل والقاعدة، أهمّ العناصر التي كوّنّت دينهم وثقافتهم، وحدّدت هويّتهم من هذه النّاحية كعرب⁵، وهي عناصر كوّنّت إلى حدّ كبير المحيط اليومي الذي كانوا يعيشون في كنفه في تلك الفترة، فتأثّروا بها شديداً والتأثّر وحاولوا تكييفها لأغراضهم.

ولا يتسنى لنا في إطار هذا العمل المحدود التّعرّض لدراسة جميع هذه العناصر وإبراز أهميّة تفاعل العرب القدامى معها ومساهمتها في بناء ثقافتهم على مرّ الأجيال والسّنين، وسوف نكتفي بالتركيز على تلك التي نعتبرها الأهمّ في تحديد مقوّمات دين العرب والتي شكّلت جوهر البداوة وسببها الأصلي وهدفها الرئيسي في نفس الوقت.

العرب القدامى والحيوان

شكّل الحيوان عنصراً رئيسيّاً في المحيط الطّبيعي الذي عاش في كنفه الإنسان العربيّ ممّا يفسّر الأهميّة الكبرى التي اكتسبها في كامل حياته⁶، والتي نستشقه من خلال حضوره المكثّف في الشعر كمرآة عاكسة للحياة اليوميّة للعرب القدامى في جميع جوانبها وهو حضور ماديّ ومعنويّ في نفس الوقت، يبدأ من خلال المشاهد العاديّة

¹ لنا عودة لدراسة هذا الحيوان وتقييم علاقته مع الإنسان العربي القديم في البيئة الصحراوية.

² راجع : J. Chelhod, *le Droit dans la société bédouine*, p 33.

³ أطلق العبريون القدامى واليونانيون والرومان على العرب إسم "Agaréens" ومعنى "Agar" هاجر في اللغة العربيّة والعبريّة أيضاً : الهجرة والهرب والتّجوال والتهو والسير على غير قصد... ويقول ابن منظور : "أصل المهاجرة عند العرب خروج البدويّ من باديته إلى المدن والهجرة : الخروج من أرض إلى أرض : راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 32. ويمكن الرّجوع أيضاً في خصوص المماهة بين العروبة والبداوة إلى :

G. E. Von Grunebaum, "The nature of arab unity before islam", in *Arabica*, tome X, Janv 1963, p 12

وكذلك إلى جواد علي، *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج 1، ص 12، وما يليها.

⁴ R. Kallisky, *l'Origine et l'essor du monde Arabe*, p 24.

⁵ سوف نبيّن في ما يلي أنّ دين العرب وحدّ بين جميع العرب الذين تعايشوا في نفس المنطقة. وتجاوز من هذه الناحية التراكيب الاجتماعيّة التي كانت قائمة على أسس أخرى تعرّضنا إليها سابقاً.

⁶ راجع إبراهيم محمود، *المتعة المحظورة*، ص 323 - 329.

للحياة اليومية في البادية كالماشية التي ترعى الكلاً والإبل والخيول المربوطة ونباح الكلب للتنبية بحلول الغريب أو لرسم حدود بعض مجالات الرعي أو الصيد الخاصة ببعض الأسياد الذين عزّوا وشرفوا في مجتمعاتهم، ونخصّ بالذكر منهم كليب وائل الذي ساد ربيعة في الفترة السابقة للإسلام وبلغ من عزّه أنّه اتخذ جرو كلب فكان إذا نزل منزلاً به كلاً قذف ذلك الجرو فيه فيعوي، فحيث بلغ عواءه كان حمى¹ لا يُرعى إلا بإذنه². ويتعدّى الحضور المادي للحيوان في حياة العرب القدامى ليسيطر على أذواقهم ومشاعرهم وذهنياتهم، حيث كثيراً ما نلاحظ في الشعر الجاهلي بالخصوص، تشبيه الحبيبة أو بعض أعضاء جسدها بالحيوان ووصف أعرابي امرأة عشقها فقال: كاد الغزال يكونها لولا ما تمّ منها ونقص منه³.

وتعرّض الجاحظ لهذه الظاهرة ونقدها وربطها بما إنّصف به الأعراب⁴ في البادية من غلظة وجفاء، فقال في كتاب مفاخرة الجوّاري والغلمان في خصوص الأوائل من الشعراء فإنّهم كانوا أعراباً أجلافاً جفاة، لا يعرفون رقيق العيش ولا لذات الدنيا، لأنّ أحدهم إذا اجتهد عند نفسه شبّه المرأة بالبقرة والظبية وشبّه ساقاها بالبرديّة، لأنهم مع الوحوش والأحناش نشؤوا، فلا يعرفون غيرها⁵.

وهذا ما قام به امرؤ القيس مثلاً، الذي شبّه عنق المحبوبة بعنق ظبية فقال:
وجيد كجيد الرّتم ليس بفاحش إذا هي نصّته ولا بمعطّل⁶
إنّ الأهميّة البالغة التي أدركها الحيوان في حياة العرب القدامى سببها التعايش معه في نفس البيئة وهو تعايش فرضته الطبيعة، حيث لم يكن أمام العربي خيار آخر غير الحيوان ليعيش منه ومعه ومن أجله.
ومن المفيد الإشارة إلى أنّ العرب القدامى وضعوا تصنيفاً خاصّاً للحيوانات، يعكس ثراء تجربتهم في التعامل معها، فكان لديهم نوعاً محبوباً ونوعاً منبوذاً ولجد صدى هذا التمييز في الشعر وقال امرؤ القيس:

¹ انظر ما يلي بخصوص معنى الحمى.
² الأصفهاني، الأغاني، ج 5، ص 26.
³ ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 28.
⁴ ورد هذا المصطلح في القرآن للتدليل على البدو: انظر مثلاً: سورة التوبة، الآيات 90 و97 و98 و99 و101 و120 وتتجلى هذه المماهة خاصّة في سورة الأحزاب، الآية 20: "يحسبون الأحزاب لم يذهبوا وإن يأت الأحزاب يؤدّوا لو أنهم بادون في الأعراب..."، انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 457.
⁵ الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 2، ص 116.
⁶ انظر الرّوزني، شرح المعلقات العشر، ص 52: الرّتم هو الظبي الأبيض الخالص البياض.

وواد كجوف العير قفر قطعته به الذنب يعوي كالخليع المعيل¹
 كما أن تشبيه الخبثاء المتلصّصين بالذئاب² له معناه العميق والمعبّر في الثقافة
 العربيّة القديمة عن تجربة خاصّة مع هذا الحيوان وغيره، حيث شُبّه العُذُر أيضا
 بالكودان وهم البغال والبراذين³، كما تقول العرب ليس أظلم من حية وتقول العرب ليس
 أظلم من ورل⁴.

وتواصل نفس السلوك الفكري في الفترة الإسلاميّة وفي الحديث خمس من
 قتلهم، وهو حرام⁵، فلا جناح عليه العقرب والفأرة والغراب والحدأة⁶ والكلب العقور⁷
 وأمر الرّسول بقتل الأسودين⁸ في الصلّاة وأراد بهما على ما يبدو الحيّة والعقرب⁹.
 وما يهّمنا هو ملاحظة اشتراك جميع العرب الذين تعايشوا في نفس المحيط
 الطّبيعي في شعور موحد تجاه هذا الصّنف من الحيوانات، أمّا بخصوص الصّنف
 المحبوب منها فنلاحظ تقريبا نفس الشيء وارتأينا أن نتعرّض إلى دراسة أهمّ
 الحيوانات التي أحبّها العرب القدّامي وأجلّوها إلى حدّ التقديس، ممّا يفسّر حضورها في
 كلّ ما تركوه من أثر لشدة تجدّرها في فكرهم، وهما الإبل والخيّل.

العرب القدّامي والجمل

ترتبط البداوة في المخيّلة الإنسانّيّة بالجمل باعتباره سفينة الصّحراء¹⁰

¹ راجع نفس المصدر، ص 61 - 62 وانظر أيضا : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 222، حيث نقرا :
 "... ويكلى على الرّجال الخبثاء بالذئاب". ومن دواعي ثراء الثقافة العربيّة أنّ العرب وإن شُبّهوا الخبثاء بالذئاب،
 فإنهم استحسنوا بعض ما كان يتّصف به هذا الحيوان كعدوه مثلا. ويطلق على الذّنب في هذه الحالة إسم السّرحان :
 انظر ما يلي.

² الجاحظ، *البيان والتبيين*، ج 2، ص 80.

³ أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني*، ج 14، ص 311.

⁴ الجاحظ، *البيان والتبيين*، ج 2، ص 80. والورل : دابة على خلفة الظبّ إلا أنّه أعظم منه يكون في الرّمال
 والصّحاري والورل سبط الخلق... طويل الذّنب كأنّ ذنبه ذنب حيّة... والعرب تستخبث الورل وتستقذره فلا تأكله
 لأنّه يأكل العقارب والحيات والحرايب والخنافس. ولحمه درياق والتّساء يتسمّن بلحمه : انظر ابن منظور، *لسان
 العرب*، ج 15، ص 269 - 270.

⁵ سوف نتعرّض إلى دراسة هذا المفهوم في الفصل الثالث من هذا الباب.

⁶ الحدأة أو الحدو حدأة وهي الطائر المعروف : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 90.

⁷ وهو كلب سبع يعقر أي يجرح ويقتل ويفقرس كالأسد والتمر والذّنب والنهد وما أشبهها سمّاها كلبا لاشتراكها في
 السّبعيّة... انظر المصدر نفسه، ج 9، ص 314.

⁸ يمكن الرجوع في خصوص رموز اللون الأسود في الثقافة العربيّة إلى : أحمد صالح العلي، "الوان الملابس
 العربيّة في العهود الإسلاميّة الأولى"، *مجلة المجمع العلمي العراقي*، م 26، 1975، ص 87.

⁹ ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 421.

¹⁰ W. Montgomery watt, "Badw", in *EI*, TII, p 910

وعرّف ابن منظور الجمل بالذّكر من الإبل¹ وقيل إنّما يكون جملاً إذا أربع² وقيل إذا أجدع وقيل إذا بزل ويُسمّى في الحالتين الأخيرتين بعيراً والبعير على حدّ قول صاحب لسان العرب الجمل البازل وقيل الجذع³ وبزل البعير فطر نابه أي انشقّ، وذلك في السّنة التاسعة أو الثامنة⁴. وتسمّى العرب الأنثى من الإبل الناقة وجمعها نوق وقيل أيضاً أنّها تُسمّى بذلك إذا أجدعت⁵.

وورد ذكر الإبل والجمل والناقة في القرآن الكريم في العديد من سورته وفي مناسبات مختلفة⁶ وهو ذكر مستند إلى ماض عريق وثقافة متجذّرة في التاريخ السّامي وفي المنطقة، حيث ثبت أنّ تدجين الجمل بها يعود على الأقلّ إلى الألفيّة الثانية قبل الميلاد⁷ واعتُبر تدجين الجمل حدثاً تاريخياً هاماً تمّ ربطه بانتعاش حركة التّرحال عبر دروب الصّحراء ومن المؤكّد أنّه لولا هذا الحيوان لظلت المناطق الداخليّة في الصّحراء العربيّة خالية قفراء، لأنّ عمليّات الاستقرار وهي قديمة في شبه الجزيرة العربيّة، كانت دائماً على الأطراف وفي تخوم الحضارات الكبرى، فكان الوسط فارغاً إلى حدود تاريخ تدجين الجمل الذي سمح للعرب بالتوغّل تدريجياً في قلب الصّحراء، ذلك أنّه حيوان كبير وقويّ، تميّز بقدرة فيزيولوجيّة على تحديّ صعوبات البيئة القاسية وقوّة على تحمل العطش عدّة أيّام⁸ ومقدرة على شرب الماء من قاع بئر نضب ماؤها، هذا إلى جانب إكتفائه بأكل الأعواد اليابسة والنبات الشوكي⁹ وقال أحد الأعراب يصف ناقته:

نجيبة قوم شاهدتها القتّ والنوا بيثرب حتّى نيتها متظاهر¹⁰

هذا إلى جانب قدرة الجمل على السّير بحوافره على الرّمّل المحرق والرّخو

¹ الإبل من أسماء الجموع التي لا واحد لها : راجع ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 47 وج 2، ص 361.
² أربع يربع إرباعاً ويقال فرس رباع والإبل تثني وتربع وتيس وتبزل... وإذا استتمّت الرابعة فهي رباع... راجع نفس المصدر، ج 5، ص 120.

³ الجذع الصغير السنّ. والجذع اسم له في زمن ليس بسنّ تثبت ولا تسقط وتعاقبها أخرى. ويجذع البعير لاستكمالها أربعة أعوام ودخوله في السنة الخامسة. وهو قبل ذلك حقّ. والذكر جذع والأنثى جذعة، المصدر نفسه، ج 2، ص 219.

⁴ نفس المصدر، ج 1، ص 400.

⁵ نفس المصدر، ج 14، ص 333.

⁶ الأنعام، الآية 144 والناحية، الآية 88 والأعراف، الآيات 40 و73 و77 وهود، الآية 64، والإسراء، الآية 59، والشعراء، الآية 155، والقمر، الآية 27، والشمس، الآية 13.

⁷ انظر : Art "Arab", in, EI, TII, p 564

ويشير دوسو من جهته إلى قدم تدجين الجمل بالمنطقة السّامية من خلال اكتشاف صورة لجمل متربّع على الأرض في مصر في العهد السابق للملوكيّة :

R. Dussaud, *la Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p 207

⁸ انظر : Art "Camel", in, *Encyclopaedia-Britanica*, vol 4, p 657

⁹ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 3، ص 115.

¹⁰ نفس المصدر، نفس الصفحة، والقّت نبات يابس ترعاه الإبل.

حتى وإن كان محمّلاً بالأنقال¹.

وبفضل الجمل ومهارته في ارتياد دروب الصحراء المؤدية إلى الماء والكلا، أمكن للرحل التجوال في الصحراء في كلّ فصول السنة وتمركزت مواطنهم بقلبها حول عيون المياه التي شكّلت الواحات والتي اكتشفوها وتمكّنوا من الوصول إليها بفضل الجمل فعمّروها ومارسوا الزراعة كلما توقّرت لهم ظروف ذلك.

ومن جهة أخرى نشير إلى اكتفاء العرب بالعيش كلياً من إبلهم، فغذاؤهم منها يشربون حليب النياق² ويمتصّون دمها إذا دعت الحاجة إلى ذلك³ ويصنعون كساءهم ومأواهم من جلدها ووبرها⁴.

وأكتسب الجمل بفضل ما تميّز به من خصال أهميّة بالغة في الوسط العربي وارتبطت فترة إقامة البدو بأرض ما بمدى قدرتها على تلبية حاجيات إبلهم من الماء والكلا⁵ وارتكزت مصادر الثروة عندهم بصفة أساسيّة على تربية الجمل ذو السنام الواحد والذي عُرف بالجمل العربي⁶ ويبدو أنّه كان النوع الوحيد الموجود في تلك الفترة بالمنطقة العربيّة وكان أجوده من النوع المهري⁷.

ويعكس ثراء اللغة العربيّة أهميّة هذا النشاط عند العرب القدامى، فيقال رجل أبلّ بالإبل بيّن الأبلّة، إذا كان حاذقاً بالقيام عليها : وقال الرّاجز⁸ :

إنّ لها لراعياً جريّاً

¹ صنّف العرب القدامى الإبل إلى نوعين هامّين على الأقلّ : فهناك الإبل التي استعملوها كمطايا ومفردها الذلول (من ذلّ يذلّ ذلاً فهو ذلول يكون في الإنسان والذّابة : ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 55). وتمّ العثور على هذه العبارة في أقدم النقائش العربيّة التي خلفتها أولى الحضارات العربيّة التي ظهرت على الساحة التاريخيّة في حدود القرن الرابع قبل الميلاد: انظر ما يلي.

أمّا الصنف الثاني فتتمثّل في الإبل التي استعملوها لرفع الأنقال وكانت الأكثر رواجاً وساهمت في ظهور التجارة القوافلية وازدهارها بالمنطقة العربيّة منذ زمن بعيد وقبل ميلاد المسيح. وأطلق العرب على هذا النوع اسم الظّهر : راجع ابن منظور، نفس المصدر، مادة "ظهر" ج 8، ص 275 ويمكن الرجوع إلى : حياة قطاط، مقاربة في /أنثروبولوجيا تاريخيّة للعرب في القرن السادس ميلادي، جامعة تونس، تونس 1996، ص 27، وص 32 - 34.

² الجاحظ، البخلاء، ص 195 - 196 .

³ نينا بيقوليقيسكيّا، العرب على حدود بيزنطة وإيران، ص 325 وانظر كذلك الفصل الموالي.

⁴ انظر ول ديورانت، قصّة الحضارة (عصر الإيمان)، ج 13، ص 12 - 13.

⁵ وهذا أمر لاحظناه من خلال المصادر في حركات التّصغير التي رافقت الفتوحات الإسلاميّة، حيث اعتمد العرب عند اختيارهم لمواقع الأمصار مصلحة إبلهم. وهذا نلاحظه بصفة جليّة في ما يخصّ الموقع الجغرافي للقيروان بجهة السّباسب مثلاً.

⁶ راجع : Art "Camel", in, *Encyclopaedia Britanica*, vol 4, p 657

⁷ إبل مهريّة والجمع مهاريّ ومهاريّ، نسبة إلى مهرة بن حيدان : أبو قبيلة وهم حيّ عظيم : ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 208 وانظر أيضاً : ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 1، ص 251 - 253.

⁸ لا بدّ من الرجوع إلى ما كتبه الجاحظ حول الرّجز والسّجع المتمثّل في الالتزام بالقوافي وإقامة الوزن في الكلام وهو من أقدم طرق الحديث عند العرب القدامى. ويبدو أنّ الكهان كانوا يتكلّمون به عندما كان أهل الجاهليّة يتحاكمون إليهم، انظر : الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 158 - 163.

أبلا بما ينفعها قويًا
لم يرعى مازولا ولا مرعيًا
حتى علا سنامها عليًا
وتأبيل الإبل صنعتها وتسمينها¹

وساهمت تربية الإبل في نمو التجارة القوافلية وظهور أولى الحضارات العربية على الساحة التاريخية بمشارف الصحراء وازدهارها، في إطار حركة التمدن الممتازة التي عاشتها بلاد العرب بقطبيها الشمالي والجنوبي من القرن الخامس قبل الميلاد إلى القرنين الثالث أو الرابع بعده² والتي خلف اندثارها نموًا شاملاً بالوسط، أفرز مدناً خاصة به من القرن الرابع إلى السادس ميلادي³، ساهم هي الأخرى في ظهورها الجمل، إلى جانب عوامل أخرى، وساعدت التجارة القوافلية على ازدهارها وإضافة إلى علاقتها المتينة بتربية الإبل وركوبها، اعتُبرت التجارة القوافلية إلى جانب الرعي النمط الاقتصادي الرئيسي بالمنطقة في فترتنا المدروسة ومن قبلها بكثير⁴ وخصّص رعاة الإبل جانباً هاماً من إنتاجهم للتجارة واحتفظوا بالباقي لخدمة أغراضهم الخاصة ولتلبية ما تتطلبه مقتضيات التعايش الجماعي في الصحراء وما أفرزته من ثقافة ونظام عيش تمحور حول الجمل الذي هيكّل إلى حدّ بعيد حياة العرب القدامى بجانبها المادي والروحاني، ذلك أنّ الجمل كان بمثابة العملة الجارية في المحيط الصحراوي والمقياس الوحيد للثروة عند البدو، فيقال أبل الرجل بمعنى كثرت إبله وقيل:

فأبّل واسترخی به الخطب بعدما أساف، ولولا سعيننا لم يؤبّل
وأساف هنا حسب صاحب لسان العرب قلّ ماله وقوله استرخی به الخطب أي

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 48.

² هشام جعيط، الكوفة، ص 198.

³ نفس المرجع، نفس الصفحة.

⁴ تم العثور في النقائش الصفنية القديمة على ذكر "الإبل" و"جمل" و"بكر" و"بكرات" و"ذلول" و"حجر"... والصفنيون من الفصائل العربية القديمة من أصل يمني، توغلت في سوريا في شرقي وجنوب شرقي دمشق في جهة الجبال البركانية (جبل الصفا وجبل حوران). وجبل الصفا بركاني وقربه توجد حرة، إتخذت منها المجموعة الصفنية موقعا للسكن، حيث تم العثور على عدد كبير من النقائش المكتوبة بخطوط عربية جنوبية إتخذت شكلا صفويا. ويبدو من خلالها أنّ تواجدهم على الساحة التاريخية كان طويلا، تراوح بين سنة وثمانية قرون، إنطلق في حدود القرن الرابع قبل الميلاد وتواصل إلى بضعة قرون بعده. ويبدو أنّ اقتصادهم اعتمد بالخصوص على الترحال الرعوي، فلم يخلّفوا آثارا ضخمة على عكس الحضارات العربية الأخرى القديمة (تدمر والبتراء، التي سنتعرّض إليهما في ما يلي)، والتي تأثرت بالإمبراطوريات الكبرى المتواجدة على الساحة التاريخية في نفس الفترة : راجع :

R. Dussaud, la Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, p 135 - 140

حسنت حاله¹، فكانت الإبل ووفرة عددها رمزا للجاء والمكانة الاجتماعية الممتازة عند العرب القدامى² ومن الإبل كان مهر العروس كما يتنا ودية القتيل وهو سبب تسميتها بالعقل كما ذكرنا آنفا، نسبة للإبل التي تُعقل³ ومنها فدية⁴ الأسير والعبد ومن بين القصص التي قرأناها في مصادرنا أن أبا لهب قامر⁵ العاص بن هشام في عشر من الإبل فقمره ثم في عشر فقمره، إلى أن خلعه من ماله فلم يبق له شيئا، فقال له إني أرى القداح⁶ قد حالفتك يا ابن عبد المطلب فهل أقامرك، فأينا قمر كان عبدا لصاحبه، قال افعل، ففعل فقمره أبو لهب فكره أن يسترقه فتغضب بنو مخزوم، فمشى إليهم وقال لهم : إفتدوه مني بعشر من الإبل، فقالوا لا والله ولو بوبرة، فاسترقه⁷. وتزيد هذه القصة بقطع النظر عن مدى صحة أحداثها أو النوايا التي تخفيها، في إثبات ما ذكرناه بخصوص أهمية الدور الذي لعبته الإبل في حياة العرب القدامى بجانبها المادي والمعنوي.

وإن قراءة في الغرض للمصادر التي بحوزتنا تشير إلى حضور مكثف لهذا الحيوان في جميع المناسبات الحياتية الهامة بالبادية زواج، ماتم، حلف، قرى. وبخصوص القرى الذي طبع بعمق كامل ثقافة البداوة⁸ والذي تعرضنا إليه في بعض جوانب هذا البحث، فإن أنفس القرى يكون بعقر الإبل وقال أحد الشعراء العرب في ذلك:

يادار هند ألا حييت من دار لم أقض منك لبناتي وأوطاري
عودت فيها إذا ما الضيف نبهني عقر العشار⁹ على يسري وإعساري¹

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 48.

² انظر : J. Chelhod, *le Droit dans la société Bédouine*, p 25-36.

³ راجع : ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 327 - 328 : مادة "عقل".

⁴ راجع الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 303 وانظر أيضا :

Art "Nadhr", in, *El*, T VIII, p 847 – 849.

⁵ انظر بخصوص القمار ورواجه في المجتمع الجاهلي وموقف الإسلام منه والسبب في ذلك : الفصل الموالي.

⁶ انظر ما يلي.

⁷ راجع : أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 3، ص 27.

⁸ لا بد من التذكير بأهمية القرى في ثقافة البداوة التي أفرزتها الصحراء، فكان من أهم أعرافها وقيمها. وهو يدخل في إطار فكرة التبادل (l'échange) التي كان يقتسها البدو دون قهر أو جبر : فمن يُقرى ضيفا غريبا يكون قد فتح أمامه باب كريم آخر يُقرىه في يوم ما عند الحاجة. وحافظ الإسلام على هذا العرف البدوي المتجذر في واقعه البيئي : انظر الطبري، تاريخ الطبري، ج 11، ص 562. وبخصوص فكرة التبادل : (l'échange) التي يشكل القرى إحدى أسسها الهامة، يمكن الرجوع إلى :

C. Lévi - Strauss, *les Structures élémentaires de la parenté*, p 73 et p suiv.

⁹ العشار من الإبل : ما مضى لحملها عشرة أشهر وهي من أنفسها : ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 219.

وللعرب ثقافتهم الخاصة من هذه الناحية ذلك أنهم وضعوا تصنيفا لأنواع الإبل الموجودة عندهم ونشير من هذه الناحية إلى العناية الفائقة التي أولوها لصغير الناقة فكان لا يؤكل إلا في المناسبات الهامة.

نحت الجمل بعمق جميع ملامح الثقافة العربية وساهم في بناء التراكيب الذهنية التي أثرت بشدة في القيم العامة والأعراف بسبب الأهمية الكبرى التي اكتسبها هذا الحيوان في البيئة التي تأقلم معها كأحسن ما يكون² فاعترف له العربي بالجميل ومدحه وأعطاه المكانة الهامة التي يستحقها في حياته.

وتزخر مصادرها بالقصص المعبرة من هذه الناحية، اخترنا منها حوارا قصصيا دار بين ذي الإصبع العدوانى وإحدى بناته بعد زواجها فجاء على لسانها أجمل اعتراف بالجميل لهذا الحيوان وكان سألها أبوها ما مالكم ؟ فأجابته : الإبل قال : كيف تجدونها ؟ قالت : خير مال، نأكل لحومها مزرعا، ونشرب ألبانها جُرعا، وتحملنا وضعيفنا معا³.

إنّ الدور المحوريّ الذي لعبته الإبل في حياة العرب القدامى نستشقه أيضا من خلال المعاجم اللغوية القديمة حيث نلاحظ حضورا كبيرا للجمل والناقة في جميع التفسيرات التي حُصّت بها المصطلحات العربية تقريبا وخصوصا تلك التي تتعلق بالمرأة التي تمت مماهاتها بالناقة في عديد المناسبات وكذلك الرّجل والغلام والجارية، فنقرأ في لسان العرب البكر والبكرة بمنزلة الغلام والجارية⁴ والجمل والناقة بمنزلة الرّجل والمرأة والجمل زوج الناقة وفي حديث عائشة أُوخِذَ جملي ؟ تريد زوجها، أي تحبسه عن إتيان النساء غيرها، فكنت بالجمل عن الزوج لأنه زوج الناقة وشبهت العملية الجنسية بين الرّجل والمرأة بركوب الجمل ونقرأ على سبيل المثال قول ابن الأعرابي ترَفَّحَ الرجل المرأة إذا قعد بين فخذيه ليطأها ويقال ترَفَّحَ فلان فوق البعير إذا خشي أن يرمي به فلف رجله عند ثيل البعير⁵ هذا إلى جانب إتخاذ الجمل كمقياس لمعاينة كلّ

¹ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 1، ص 104. ونلاحظ استناد هذا التصنيف إلى أسس مادية بحثة : فذبح صغير الناقة أو الناقة الحامل وهي على شرف الإنجاب، من شأنه أن يمنع صاحبها وقد أوشك على ذلك، بالتمتع بما يمكن أن تنجبه الناقة وتساهم به في الرّفع من عدد إبله.

² راجع : الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 82.

³ أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 3، ص 67.

⁴ قال أبو ذؤيب :

جنى التحل في ألبان عوذ مطافل

وإن حديثا منك لو تبذلينه

تشاب بماء مثل ماء المفاصل

مطافل أبكار حديث نتاجها

العوذ : جمع عائد : الناقة حين تضع فهي عائد فإذا تبعها ولدها قيل مطفل. وماعناه ذؤيب بقوله "مطافل أبكار" أن لبن الأبكار أطيب الألبان وهو لبنها لأول بطن وضعت : أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 6، ص 473.

⁵ نفس المصدر، ج 5، ص 271.

ماهو ضخّم فيقال ناقة جُماليّة أي وثيقة تشبه الجمل في خلقتها وشِدَّتْها وعِظَمها وقال الأعشى :

جُماليّة تغتلي بالرّداف إذا كذّب الأثمات الهجير¹
ويقال أيضا رجل جُماليّ أي ضخّم الأعضاء تامّ الخلق² كما شبّه العرب النّحلة في طولها وضخّمها وإتائها بالجمل وقيل :

إنّ لنا من مالنا جمالا

من خير ما تحوي الرجال مالا

ينتجن كل شتوة أجمالا³

إنّ تأثر العرب القدامى بالحيوان وخاصة ذلك الذي كان يلعب دورا محوريّا في حياتهم لم يكن من الخصوصيّات التي انفرد بها العرب دون غيرهم من الشعوب القديمة التي عاشت تحت سيطرة العوامل الطّبيعيّة ومن المفيد جدّا القيام ببعض المقارنات في هذا الصّدّد لإبراز نقاط التّشابه بين كلّ الشعوب التي عاشت في نفس الظروف البيئيّة والزمنيّة، باعتبار الأصل الواحد للإنسان وهذا من خلال ما نعرفه عن العرب القدامى عن طريق المصادر المكتوبة أو بعض النقائش والآثار التي خلفوها، ونتائج الدّراسات الأنثروبولوجيّة التي أجريت على بعض الشعوب التي ظلت تعيش حالة انعزال تامّ عن الحداثة والتكنولوجيا في كنف الطّبيعة بطريقة بدائيّة، هذا مع الالتزام بالحذر الشديد ومراعاة الفارق الزمّني والمكاني وهو هامّ.

إنّ قراءة دقيقة لنتائج الدّراسات الميدانيّة التي قام بها باحث مختصّ كايفانس برينشارد على شعب التّوير⁴ نعتبرها هامّة ومثريّة من وجهة المقارنة بين الحضارات الإنسانيّة التي عاشت طبقا لأنماط اقتصاديّة وأنسقة ثقافيّة متشابهة إلى حدّ ما؛ وهي تذكّرنا بالكثير ممّا نعرفه عن العرب القدامى في ما يخصّ علاقتهم المتيّنة بالإبل، حيث نلاحظ وجود نفس الصّلة تقريبا بين شعب التّوير والبقر وهي صلة متينة تستند إلى القاعدة الاقتصاديّة الماديّة⁵ وأشار ايفانس برينشارد إلى أنّ كامل حياة التّوير تتمحور حول البقر⁶ إلى درجة التّبعيّة¹ وهي تبعيّة مفرطة أثّرت على الدّهنيات وساهمت بعمق

¹ نفس المصدر، ج 2، ص 362.

² نفس المصدر، ص 363.

³ نفس المصدر، نفس الصّفحة.

⁴ تمّ نشرها في كتابه : *The Nuer*، سنة 1940 والذي يظنّ مرجعا هاما.

⁵ راجع : C. Le Fort, *les formes de l'Histoire*, p 88

⁶ وضع ايفانس برينشارد قائمة طويلة ومذهلة من الأدوات والأشياء التي صنعها "التوير" بجلد البقر وعظامها ووبرها وقرونها وحتى فواضلها... راجع : نفس المرجع، ص 88. ونستنتج تشابها كبيرا مع ما كان يصنعه العربيّ بالإبل : بجلده وبره...

في نحت كامل الموروث الثقافي المشترك لجماعات التّوير.

وأشار باحث مختصّ كشلحود إلى تواجد نفس العلاقة بين العرب البدو وإبلهم² وهو نفس ما ذهب إليه دوسو³.

يكشف التّعمق في دراسة العلاقة التي ربطت العرب بالإبل والتّوير بالبقر، عن مضمون اجتماعي وثقافي عميق لهذه التّبعيّة.

وإنّ ما يؤكّد أهميّة الطابع الثقافي في العلاقة الرابطة بين العرب والإبل من جهة، والتّوير والبقر من جهة أخرى، هو العناية الفائقة التي أولاها كلاهما بالنّاحية الجماليّة للحيوان، فالجاء والمكانة الاجتماعيّة المرموقة لا يبلغها الفرد أو المجموعة بعدد الحيوانات المكسوبة لكن بجمالها⁴ وللعرب ثقافتهم وأذواقهم الخاصّة من هذه النّاحية، نستشقه من خلال كامل تراثهم الأدبي واللّغوي والشعري خاصّة⁵.

واخترنا كمثال ما قاله طرفة في معلقته وهو يصف ناقته :

أمون كالواح الإران نصّائها على لاحب كأنه ظهر بُرْجُدِ
جماليّة وجناء تردي كأنها سفّجة تبزي لأزعر أربد⁶

إنّ القيمة النّقيصة التي بلغها الحيوان عند الإنسان في كلّ من الحضارة العربيّة القديمة وحضارة التّوير، جعلته يدخل من أجله في علاقات عدائيّة مع أخيه الإنسان،

¹ E. Pritchard, *The Nuer*, p 28

² انظر :

"Le bédouin est considéré comme le parasite du chameau, il s'accroche à cette bête prodigieuse de laquelle il tire l'essentiel de sa substance..." : J. Chelhod, *le Droit dans la société Bédouine*, p 36.

³ قال :

"La steppe, notamment le plateau de Nedjd, est le domaine propre des nomades, qui y vivent avec leurs troupeaux et se déplacent pour la transhumance jusqu'en Syrie et en Mésopotamie. Ces grandes randonnées ne sont possibles que grâce au chameau, qui s'avère ainsi l'auxiliaire indispensable du bédouin": R. Dussaud, *la Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p. 121.

⁴ راجع : C. le Fort, *les Formes de l'Histoire*, p 88 - 90

⁵ يكفي هنا أن نذكر بأنّ العرب شَبَّهوا كلّ ما هو جميل ومثير في المرأة من النّاحية الجنسيّة بالإبل : انظر الفصل الثاني من الباب الأوّل من هذا البحث حيث نقرا مثلاً أنّ أحدهم شَبَّه ضخامة فرج امرأة بكركرة البعير .

⁶ الأمون : هي التي يؤمن عثارها.

الإران : التابوت العظيم.

الجماليّة : النّاقة التي تشبه الجمل في وثاقة الخلق.

الوجناء : المكتنزة اللحم.

تردي : مستعار للعدو.

السفّجة : التّعامّة : انظر : الزّوزني، شرح المعلقات العشر، ص 96.

اتخذت في غالب الأحيان شكل صراعات حادة وحروب دامية¹ وتاريخ العرب الجاهليين أو ما عُرف بالأيام مليء بمثل هذه الأحداث، فالقصة العربية تقول مثلا أن حرب البسوس التي دارت بين بكر وتغلب ابني وائل، كانت بسبب قتل ناقة البسوس وإن قتل حيوان كالناقة أو الجمل يستوجب في العرف العربي القديم دفع دية، قد نفوق قيمتها من الناحية المادية دية الإنسان²، مما يفسر حالة الاستنفار الدائم التي كان يعيشها العربي للدفاع عن قطيع ابله من الإغارات التي كانت رانجة بكثرة كما ذكرنا، والتي ساهم في تيسيرها حيوان ثان كان أخف من الإبل وأسرع منها وهو الفرس.

العرب القدامى والخيول

كان ظهور الخيل على الساحة العربية متأخرا بالنسبة للجمل ويرجع زمنيا إلى الفترة المسيحية أو قبلها بقليل³ وهو النوع الثاني من الحيوانات الرفيعة التي أولاها العرب القدامى أهمية بالغة في حياتهم والتي اقتضتها البيئة، فكان تأثيرها أيضا كبيرا في ثقافتهم الجماعية.

وإن العودة إلى المعاجم العربية القديمة تفيدنا كثيرا لمعينة الفوارق بين مختلف التسميات التي استعملها العرب القدامى للتدليل على هذا الحيوان وأهمها ما يلي:

- الخيل⁴ ورد ذكره في القرآن والخيول والبغال والحمير لتركبوها وزينة⁵.
- الفرس وهو واحد الخيل والجمع أفراس ويطلق على الذكر والأنثى⁶ ومنه اشتقت الفراسة وهي العلم بركوب الخيل وركضها وهي من الفروسيّة⁷.
- الحصان عرفه ابن منظور⁸ بالفحل⁹ من الخيل والجمع حصن ويقال فرس حصان بين التحصن وهو مشتق من الحصانة لأنه لفارسه ويُشير ابن منظور إلى نفس الشيء

¹ راجع بخصوص "التوير":

C. Le Fort, les Formes de l'Histoire, p 94: "La vache est l'objet de constantes discordes et de guerres meurtrières, soit entre les Nuers soit entre ceux ci et leurs voisins, les familles elles mêmes se déchirent...".

² راجع: J. Chelhod, le Droit dans la société Bédouine, p 37.

³ راجع: R. Dussaud, la Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, p 109-110, et 137.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 268.

⁵ سورة التحل، الآية 8: وضحت الآية مجالات استعمال الخيل عند العرب عند ظهور الإسلام.

⁶ ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 220.

⁷ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁸ نفس المصدر، ج 3، ص 210.

⁹ هو الذكر من كل حيوان، نفس المصدر، ج 10، ص 194 وانظر أيضا:

Art "Horse", in, Encyclopaedia Britannica, vol 11, p 754 et p suiv.

بخصوص الأنثى التي يقال لها حجر وهو من حَجَر عليه أي منعه ويقال تحصن الفرس صار حصانا وتحصن إذا تكلف ذلك وخيل العرب حصونها ويقول صاحب لسان العرب أنهم إلى اليوم يسمونها حصونا ذكورها وإناثها ويبدو من خلال هذا الأثر اللغوي العظيم أنّ سبب تسمية الفرس حصانا أنّه ظنّ بمائة فلم يُنَزَّ إلا على كريمة¹ ثمّ كثر ذلك حتّى سمّى العرب كلّ ذكر من الخيل حصانا².

ونقرأ في المصدر نفسه الحَجَرُ الفرس الأنثى والجمع أحجار وحجورة وحُجُور وأحجار الخيل ما يُتَّخَذُ منها للنَّسْلِ³ ويضيف الأزهري : يقال هذه حجر من أحجار خيلي، يريد بالحجر الفرس الأنثى خاصّة، جعلوها كالمحرّمة الرّحم إلا على حصان كريم⁴.

ويبرز ممّا سبق عناية كبيرة أولاها الإنسان العربي للخيل وإجلالا كبيرا لهذا الحيوان وحرصا شديدا على نقاوة أجناسه أو أنسابه وللعرب ثقافتهم الخاصة من هذه الناحية ولنا عودة إلى هذا الجانب.

وإنّ الحرص الشديد على هذا الحيوان سببه نفاسته في ذلك المحيط الصحراوي المنقر، ذلك أنّ الخيل كان على عكس الجمل المتأقلم مع البيئة، حيوان الثقافة وكانت تربيته في الوسط العربي القاحل تحدّيا للطبيعة، لم يكن في متناول الجميع⁵ فكان يُعامل تماما كالإنسان غذاؤه الحبوب⁶ وشرابه الماء الصافي المحمول على ظهور الجمال وذكر ابن حبيب في مؤلفه المحبّر، أنّ العرب كانوا يُظمّون⁷ الإبل ويكعمونها⁸، فكانوا يفتظّوها ويسقون ماء كروشها الخيل ويشربونه⁹ ويبدو أنّ من الأثرياء من خصّص ناقة حلوبا لحصانه، لذلك نعت الحصان بالحيوان الأرستقراطي.

¹ نقرأ في كتاب أنساب الخيل لابن الكلبي قصّة مشابهة عن فحل جيء به لينزى على أمّه، فادخلوها بيتا وألقوا على الباب سترا وجلّلوها بكساء، فلما نزا عليها وفرغ، شَمَّ ريح أمّه، فوضع أسنانه في أصل ذكره، فقطعه ومات : راجع ص 10 - 11.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 210.

³ نفس المصدر، ص 59.

⁴ نفس المصدر، نفس الصّفحة. انظر الفصل الثالث من هذا الباب.

⁵ لم يكن لكثير من العرب إلا الفرس والفرسان وكان لزيد الخيل - وهو فارس وشاعر مخضرم أدرك الإسلام من أصل عربيّ جنوبيّ - خيل كثيرة فسَمّى زيد الخيل : راجع أخباره في كتاب أبي الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 14، ص 158 وما يليها.

⁶ انظر : هشام الكلبي، أنساب الخيل...، ص 7 : رُوي أنّ روح بن زنباع الجذاميّ رأى تمّيما الذاري فوجده ينقي لفرسه شعيرا ثمّ يعلّقه عليه وحوله أهله، فقال له روح : ما كان لك من هؤلاء من يكفّيك ؟ فقال تمّيم : بلى ! ولكني سمعت رسول الله يقول : "ما من امرئ مسلم ينقي لفرسه شعيرا ثمّ يعلّقه عليه إلا كتب الله له بكلّ حبة حسنة".

⁷ من الظمّ وهو العطش وأظمّاته : أعطشته. ويبدو أنّ المعنى هنا حبس الإبل عن الماء إلى غاية الورد : راجع ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 268 - 269.

⁸ كَعَمَ البعير يَكْعُمُهُ كعما فهو مكعوم وكعيم : شدّ فاه : نفس المصدر، ج 12، ص 111.

⁹ ابن حبيب، المحبّر، ص 190.

وميّز العرب القدامى بين أصناف مختلفة من الخيل وكان مقياسهم في ذلك سنّ الحيوان¹ ونقاوة سلالاته وبخصوص العنصر الأخير لابدّ من التذكير بالعناية البالغة التي أولاها العرب القدامى لنقاوة الأنساب² والتي نعتبرها جزءاً لا يتجزأ من ثقافتهم وإلى ذلك يستند حرصهم على نقاوة سلالات حيواناتهم المحبّدة وخاصة منها الإبل والخيّل ذلك أنّهم كانوا يقولون الخيل العراب خلاف البخاتيّ والبراذين وهي من الخيل من غير نتاج العراب³ وتُميّز الثقافة العربيّة من الناحية اللغويّة فقط كما يبدو بين الخيل والناس في هذا الباب، فيقال في الناس عرب وأعراب وفي الخيل عراب والإبل العراب والخيّل العراب⁴ ويُذكر أنّ عمر بن الخطاب سأل عمرو بن معدّ يكرب فقال له : كيف معرفتك بعراب الخيل ؟ فأجابته : معرفة الإنسان بنفسه وأهله وولده⁵.

ومما ذكر من طرق للإستدلال على عتاقة الخيل قول أبي عبيدة أنّه كان يُستدلّ على ذلك برقة جحافلّه وأرنبتّه وسعة منخريه وعُري نواهقه ودقة حقيوه وما ظهر من أعالي أذنيه ورقة سالفته وأديمه وشعره وأبين من ذلك كلّه لين شعر ناصيته وعُرفه⁶.

ويروى أنّ معاوية بن أبي سفيان سأل عن أفضل الخيل ف قيل له الطويل الثلاث، القصير الثلاث، الصافي الثلاث وقيل أنّ ما عني بالطويل الثلاث فالأذن والعنق والحزام وأمّا القصير الثلاث فالصّلب والعسيب والقضيب وأمّا العريض الثلاث فالجبهة والمنخر والورك وأمّا الصافي الثلاث فالأديم والعين والحافر⁷.

ولا بدّ من قراءة دقيقة لكتاب أنساب الخيل في الجاهليّة والإسلام وأخبارها⁸ لهشام بن محمّد بن السائب الكلبي، لأهميّة هذا الأثر وثرائه من الناحية الرمزيّة، حيث تمّ فيه عرض مائة وسبعة وخمسين فرساً سوابق مشهورة في الجاهليّة والإسلام سوى خيل الرّسول وكان محبّاً للخيّل وهي خمس أفراس⁹ هذا مع ذكر في مستهلّ الكتاب

¹ بخصوص السنّ يمكن الاستدلال بما جاء في اللغة العربيّة من مصطلحات دقيقة ودالة حيث نقرا : "الجذع في الخيل : إذا استتمّ الفرس سنتين ودخل في الثالثة فهو جذع وإذا استتمّ الثالثة ودخل في الرابعة فهو ثلثي..." : ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 219.

² انظر الفصل الثالث من الباب الثاني من هذا البحث.

³ ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 370 وانظر أيضا ص 328 من نفس المصدر حيث نقرا في مادة بخت أنّ البختيّة هي الإبل الخرسانيّة تنتج من بين عربيّة وفالج.

⁴ راجع نفس المصدر، ج 9، ص 115 - 116.

⁵ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 1، ص 91.

⁶ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁷ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁸ سبق ذكر هذا المصدر الذي حققه أحمد زكي وصدر عن الدار القوميّة للطباعة والنشر بالقاهرة سنة 1965.

⁹ نفس المصدر، ص 133.

لفضل الخيل وشغف العرب بها لفوائدها وتأكيد الإسلام على هذه العادة، حيث أمر الله باتخاذها وارتباطها¹ وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم² ونلاحظ هنا إرتباط الخيل بالحرب في الثقافة العربيّة³.

ومن بين الأحاديث التي وردت في التوصية بارتباط الخيل في الفترة الإسلاميّة نذكر ارتبطوا الخيل فإنّ الخيل في نواصيها الخير⁴، كما ثبت حسب نفس الراوي أنّ الرسول مسح بكمّ وجه فرسه وعينيه ومنخريه⁵ واعتبر المنفق على الخيل في الإسلام السّي كالباسط يده بالصدقة⁶.

وللعرب المسلمين نظرتهم الخاصة لتاريخ الخيل والتي تختلف عمّا نجده في الموسوعات العلميّة الحديثة والدراسات المختصّة في علم الحيوان⁷، ذلك أنّ هشام الكلبي ذكر عن أبيه أنّ أوّل من ركب الخيل واتّخذها إسماعيل بن إبراهيم وأنّ الله أخرج له لمّا بلغ من البحر مائة فرس، فأقامت ترعى بمكّة ما شاء الله، ثمّ أصبحت على بابه، فرسّنها وأنتجها وركبها⁸ وحدث الواقدي من جهته أنّ الخيل كانت وحشا لا تطاق حتّى سُخّرت لإسماعيل⁹ وتقول الرواية أيضا أنّ النبي داود كان يحبّ الخيل حبّا شديدا فلم يكن يسمع بفرس يذكر بعرق أي بأصل وعقيق أي كرم والعقيق هو العربيّ الأصليّ أو حسن أو جري إلا بعث إليه حتّى جمع ألف فرس لم يكن في الأرض يومئذ غيرها، فلمّا قبض الله داود ورث سليمان ملكه وميراثه وقال : ما ورّثني داود مالا أحبّ إليّ من هذا الخيل وضمّرها وأحسن القيام عليها¹⁰.

وحدث الكلبي في ما يخصّ أوّل ما انتشر في العرب من تلك الخيل أنّ قوما من الأزديّين من أهل عمان قدموا على سليمان بن داود بعد تزوّجه بلقيس ملكة سبأ فدفع إليهم فرسا من خيله وهي خيل داود وقال إليهم : هذا زادكم، فإذا نزلتم فاحملوا عليه

¹ ربط الشيء فهو مربوط وربيط : شدّه والرباط ما ربط به وربط الذابة يربطها ويربطها ربطا... ودابة ربيط مربوطة. والمربط والمربطة : ما ربطها به والمربط والمربط موضع ربطها. ويقال : نعم الربيط هذا لما يرتبط من الخيل. ويقال لفلان رباط من الخيل كما تقول تلاد وهو أصل خيله... والرباط من الخيل الخمسة فما فوقها... والرباط والمرابطة ملازمة ثغر العدو وأصله أن يربط كلّ واحد من الفريقين خيله ثم صار لزوم الثغر رباطا. وربما سمّيت الخيل أنفسها رباطا : ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 112.

² سورة الأنفال، الآية 60.

³ انظر في هذا الخصوص حرب داحس والغبراء في أيام العرب في الجاهليّة.

⁴ هشام الكلبي، أنساب الخيل...، ص 6 و 9 و 10.

⁵ نفس المصدر، ص 7.

⁶ نفس المصدر، ص 10.

⁷ راجع مثلاً : Art "Horse", in, *Encyclopaedia Britanica*, vol 11, p 754 - 755

⁸ هشام الكلبي، أنساب الخيل...، ص 12.

⁹ نفس المصدر.

¹⁰ نفس المصدر، ص 12.

رجلا وأعطوه مطردا وأوزوا ناركم فإتكم لن تجمعوا حطبكم وتوروا ناركم، حتى يأتيكم بالصيّد¹. فسمّاه الأزديون زاد الرّكب²، فكان ذلك أول فرس انتشر في العرب من تلك الخيل³.

ونُضيف كلّ هذه القصص بجانبها الرّمزي العميق صبغة إلهيّة على الخيل التي تنقلها الأنبياء وسخرها الله للإنسان، وهي فكرة ثريّة في الثقافة العربيّة القديمة. ويبدو حسب أثر ابن الكلبي أنّ العرب كانوا يسمّون خيلهم بأسماء معبّرة، البعض منها متطابق مع صفاتها فنذكر مثلا أنّ أحد أفراس الرّسول كان يسمّى المرتجز لحسن صهيله⁴ وجعلوا للخيل أسيادا كان اسم أشهرها أعوج وتقول الرّواية العربيّة أنّه كان لملك من ملوك كندة ويبدو أنّه أجاد في نسله ومنه انتشرت جياد⁵ خيول العرب⁶ وذكر ابن هشام من جهته في كتاب السيرة النبويّة أنّ الأعوج اسم فرس مشهور في الجاهليّة⁷.

وقيل الكثير في الشعر الجاهلي عن الخيل الجياد اقتطفنا منه بيتا للناطقة الجعدي وعناجيج⁸ جياد لجُب⁹ نجل فيّاض ومن آل سبل¹⁰.

وتشيد المصادر العربيّة بصفة الجودة في الخيل وتذكر ما ورد فيها من أحاديث نبويّة وسيرة وروايات أو أقوال منسوبة للخلفاء أو لبعض العرب من أصحاب الخبرة في الخيل وحيادها ومن ذلك ما جاء على لسان أعرابيّ يصف فرسا جوادا فقال فيه : إذا تركته نَعَس وإذا حرّكته طار¹¹ وشبّهت سرعة الجواد في الثقافة العربيّة القديمة بالريح وتقول بعض الروايات أنّ الله خلق الخيل من قبضة من ريح الجنوب¹² ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ العرب كانوا يشبّهون الخيل أيضا ببعض الحيوانات ممّا يؤكد

¹ نفس المصدر، ص 14.

² نفس المصدر، نفس الصفحة.

³ انظر : نفس المصدر، ص 15 - 19.

⁴ نفس المصدر، ص 19.

⁵ الجياد جمع جواد أو جَوَدَ من جود ومنه الجيّد نقِيض الرّديء، ويقال فرس جواد بين الجودة والأتى جواد أيضا... ويقال سرت إليه جوادا أي سريعا كالفرس الجواد... والمُجيد : صاحب الجواد وهو الفرسان السابق الجيّد... انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 412.

⁶ هشام الكلبي، أنساب الخيل، ص 22.

⁷ ابن هشام، السيرة النبويّة، القسم الثاني، ص 22.

⁸ العنجوم هو الرائع من الخيل وقيل الجواد والجمع عناجيج... واستعمل العرب هذه العبارة في الإبل أيضا. ويكون العنجوم من الإبل والخيل وهو من العنَج العطف... راجع ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 418.

⁹ التجيب هو الفاضل من كلّ حيوان وقد نجب ينجب نجابة إذا كان فاضلا نفيسا في نوعه... والتجيب من الرّجال الكريم الحسيب. وكذلك البعير والفرس إذا كانا كريمين عتيقين... ويقال التجيب من الإبل وهو القويّ منها، الخفيف السريع : انظر نفس المصدر، ج 14، ص 42.

¹⁰ هشام الكلبي، أنساب الخيل، ص 27.

¹¹ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 1، ص 90.

¹² انظر : المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ص 235 - 236.

أهميتها في حياتهم وأنها كانت مقياسهم الوحيد في البيئة التي عاشوا فيها ويروى أن أحدهم أرسل إلى ابن عم له يشتري له خيلا من الشام فقال له انظر كل شيء نستحسنه في الكلب فاطلبه في الفرس¹.

ويقال أن أول من شبه الخيل بالظبي والسرّحان والنعامة وتبعه الشعراء في ذلك، إمروء القيس بن حجر الذي قال في وصف فرسه :

له أبطا ظبي وساقا نعامة
وقال طفيل الخيل :

إني وإن قلّ مالي لا يفارقني
تقريبها المرطي والجوز معتدل
مثل النعامة في أوصالها طول
كأنه سيد³ بالماء مغسول⁴
وتواصل هذا في الفترة الإسلامية، حيث يروى أن الأصمعي وصف جوادا لهارون الرشيد فقال :

وأقب كالسرّحان تمّ له
وما يتسنى لنا استنتاجه ونحن نقرأ كتاب ابن الكلبي أو غيره من المصادر العربية الأخرى التي ورد فيها ذكر الخيل وخاصة الشعرية منها، هو حرص شديد لربط هذا الحيوان من الناحية التاريخية بالعروبة المتجذرة في أصلها السامي.

كما تنعكس من خلال نظرة العربي إلى الفرس نظرته إلى نفسه كإنسان، حيث لاحظنا في الحالتين حرصا شديدا على نقاوة السلالة والمنشأ وقال عمرو بن كلثوم :

وردن دوارعا وخرجن شعثا كأمثال الرّصانع قد بلينا
ورثناهنّ عن آباء صدق ونورثها إذا متنا بنينا⁶
وتدفعنا فكرة التوارث هذه والتي جاء ذكرها سابقا بخصوص توريث دواد

¹ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 1، ص 90، مع الإشارة إلى أن مكانة الكلب في الثقافة العربية تستحق أن تستفرد هي الأخرى بدراسة.

² انظر الزوزني، شرح المعلقة العشر، ص 69. حيث نقرأ في الشرح أن الأطل والأطل : الخاصرة والإرخاء : ضرب من عدو الذئب. والسرّحان : الذئب. والتقريب : وضع الرجلين موضع اليدين في العدو. والتّقل : ولد الثعلب. ويقول الشارح أن الشاعر شبه خاصرته الفرس بخاصرته الظبي في الضم. وساقه بساقي النعامة في الانتصاب والطول. وعدوه بإرخاء الذئب. وتقريبه بتقريب ولد الثعلب.

³ السيد : الذئب : ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 453.

⁴ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 1، ص 94.

⁵ راجع نفس المصدر، ص 96 : والأقبّ اللاحق المخطف البطن وذلك يكون من خلقة وربما حدث من هزال أو بعد قود.

والسرّحان : الذئب : شبهه في ضموه وعدوه به. والهامة : أعلى الرأس وهي أم الدماغ وهي من أسماء الطير. والنسر : هو ما ارتفع من بطن الحافر من أعلاه كأنه التوى والحصي. وهو من أسماء الطير.

⁶ الزوزني، شرح المعلقة العشر، ص 220 ونقرأ أن المقصود بالبيت الثاني : ورثنا خيلنا من آباء كرام شأنهم الصدق في الفعال والمقال ونورثها أبناءنا إذا مقنا، يريد الشاعر أنها تنأجت وتناسلت عندهم. قديما.

خيله لإبنه سليمان، إلى التساؤل عما إذا لم تتجاوز مكانة الخيل مستوى المتاع إلى القيم الروحية التي يحرص العرب على تناقلها جيلا بعد جيل ؟

كما يُبين هذا الشعر تأكيد العربي على نقاوة الأنساب من كل شائبة قد تكذّرصفوها ولاحظنا نفس نظرة التصغير والاحتقار التي خصّ بها العرب الهجاء من الناس والحيوان أيضا.

ويتجلى من خلال الشعر الجاهلي كذلك اعتماد العرب نفس المقاييس الجمالية المحمودة في الإنسان عند وصفهم للحيوان المطلوب، وهي القوة الجسدية والعظمة مع الخفة والسرعة وهي مقاييس متجذرة في البيئة التي أفرزتها كما ذكرنا.

وقال امرؤ القيس واصفا فرسه :

مكرّ مفرّ مقبل مدبر معا	كجلمود صخر حطّه السيل من عل
كميت يزلّ اللبد عن حال منته	كما زلت الصفواء بالمتزلّ
على الذبل جياش كان إهترامه	إذا جاش فيه حميه غلي مرّجل
مِسْحٌ إذا ما السابحات على الونى	أثرن الغبار بالكديد المُرْكَل ¹

وتفسّر هذه الخصال نفاسة الخيل وارتباطها بالحرب والغارات² والصيد كظواهر شكّلت محور الحياة الصحراوية واستوجبت من العربي وحيوانه التحلي بالقوة والوسامة والشجاعة إلى غير ذلك من خصال حدّدتها نوعية البيئة وأبرزها الفروسية التي سبق وأن تعرّضنا إلى ذكرها من بين الصفات المطلوبة توقّرها في السيّد العربي³.

وبخصوص الصيد وما يتطلبه من سرعة في العدو قال امرؤ القيس في فرسه:

فعادى عداء بين ثور ونعجة دراكا ولم ينضح بماء فيغسل⁴

وما نستنتج من هذا البيت هو اتحاد والتحام بين الفرس وفارسه وحوار جسديّ وروحيّ بين الإنسان ورفيقه الحيوان وتكامل بينهما إلى درجة المماهة.

وكما ذكرنا ورد ذكر الخيل في القرآن مقترنا بالحرب واستنفر من استطعت

¹ انظر : الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 64 - 67. ونقرأ في الشرح : المكرّ من الكرّ وهو العطف والرجوع، والمفرّ من فرّ يفرّ، والجلمود : حجر عظيم وصلب، ومن عل : أي من فوق، والخطّ : إلقاء الشيء من علو إلى سفلى. ويقول : أنّ هذا الفرس مكرّ إذا أريد منه الكرّ. ومفرّ إذا أريد منه الفرّ. ومقبل إذا أريد منه إقباله ومدبر إذا أريد منه إدبار... وشبّهه في سرعة مرّه وصلابة خلقه بحجر عظيم ألّقه السيل من مكان عال إلى حضيض.

² راجع : اللّواء جمال محفوظ، "فنّ الحرب عند العرب في الجاهلية والإسلام"، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المجلد الثالث، بيروت 1987، ص 5 - 112.

³ انظر الفصل 2 من الباب الثاني من هذا العمل.

⁴ الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 72 - 73. ويقول الشارح : الذراك : المتابعة. وما يعنيه الشاعر في هذا البيت هو أنّ فرسه إصطاد ثورا ونعجة من بقر الوحش في طلق واحد، ولم يعرق عرقا مفرطا يغسل جسده. يريد أنّه أدركهما وقتلها في طلق واحد، قبل أن يعرق عرقا مفرطا، أي دون مشقة : نسب فعل الفارس إلى الفرس لانه حمله وموصله إلى مرامه.

منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجلك¹ وكان ذلك أيضا في غيره من المصادر العربية وخاصة الشعرية ومما رواه ابن إسحاق بخصوص ما قيل من شعر فيمن أصيب من قريش يوم بدر، شعر نسبه لأمية بن أبي الصلت :

لله درّ بني عليّ	أيّم منهم وناكح
إن لم يغيروا غارة	شعواء تجر كلّ نابح
بالمقربات، المبعّدات	الطامحات مع الطوامح
مُرّداً على جُرْدٍ إلى	أُسْدٍ مُكَايَبة كَوَالِح ²

كما برز الخيل في الآية عدد 14 من سورة آل عمران كأحد عناصر الزينة التي يسعى إليها الإنسان في الحياة الدنيا زين للناس حبّ الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب.

ويفسّر كلّ هذا مكانة هذا الحيوان عند العرب القدامى³ والتي كانت تستند في الحقيقة إلى واقع مادي يتمثل في صعوبة وارتفاع كلفة تربية هذا الحيوان في المحيط الصحراوي العربي كما ذكرنا، ممّا يفسّر غلاءه، فكان امتلاك الخيل من باب الفخامة والتّرف وكان الفرس مبعث فخر واعتزاز المجموعة والفرد.

ولم يقتصر حضور الخيل في حياة العرب القدامى على الحرب والصّيد والغارات فحسب، بل لاحظنا حضوره في التّظاهرات التي يمكن إدراجها ضمن باب الثقافة والتي لم تكن في الحقيقة خارجة تماما عن الدورة الاقتصادية التي انتظمت حياة العرب القدامى على وقعها، حيث تشير مصادرنا أنّ العرب كانوا يراهنون في مسابقة الخيل، فيضع هذا رهنا وذاك رهنا فأيهما سبق فرسه أخذ رهنه ورهن صاحبه.

وكان للعرب ثقافتهم الخاصة في ميدان سباق الخيل وذكر الأصمعي أنّ السابق يُسمّى الأوّل والمصلي هو الثاني الذي يتلوه، لأنّه يكون عند صلوي السابق وهما جانبا ذنبه عن يمينه وشماله، ثمّ الثالث والرّابع لا اسم لواحد منهما إلى العاشر ويسمّى

¹ سورة الإسراء، آية 64.

² ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الثاني، ص 32 :

المقربات : الخيل التي تقرب من البيوت لكرمها. المبعّدات : التي تبعد في جريها أو في مسافة غزوها . الكوالح : العوايس .

³ أجلّ العربيّ فرسه وعامله كما يعامل الإنسان حتّى من الناحية المعنويّة : وقال زيد الخيل شعرا في فرس من خيله أخذ له في إحدى الغارات :

يا بني الصّيداء رتّوا فرسي	إنّما يفعل هذا بالذليل
لا تذيلوه فإني لم أكن	يا بني الصّيدا لمُهرّي بالمذيل

انظر : أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 17، ص 159.

الستكيت، فما جاء بعده لا يُعتدّ به والفِسكل هو الذي يجيء آخر الخيل وكان من شأنهم أن يمسحوا على وجه السابق¹.

وتشير المصادر أنّ الرسول دأب على هذه العادة الجاهليّة، فكان يجري الخيل ويسابق بينها فجاء فرس له أدهم² سابقا فجثا على ركبتيه وقال : ما هو إلا البحر وقال عمر بن الخطاب كذب الحطيئة حيث يقول :

وإنّ جياذ الخيل لا تستفزنا ولا جاعلات العاج فوق المعاصم
وهناك من العلماء من زعم أنّ الرسول لم يستفزّه سبق فرسه ولكنه أراد إظهار حبّ الخيل وتعظيم شأنها³ وإنّ ذلك برز أيضا حسب ما جاء في مصادرنا من روايات، مع ما فعله الرسول مثلا مع الزبير بن العوّام في يوم بني قريظة⁴ ومع جميع الفوارس في وقعة بني المصطلق⁵ وغزوة خيبر⁶ وقال الرسول عند فتح مكة : إني جعلت للفرس سهمين وللفراس سهمًا⁷.

وتواصلت العناية بالخيل مع تنظيم الدولة الجديدة في عهد عمر بن الخطاب التي امتدّت حدودها بفضل حركة الفتوحات والتي لعب فيها الفرس الدور الرئيسي ممّا يفسّر مزيد الإجلال لهذا الحيوان الذي فتح أبواب العالم أمام العرب المسلمين⁸.

إنّ الأهميّة البالغة التي احتلّها الحيوان بصفة عامّة في حياة العرب القدامى ومساهمته الكبرى في نحت ملامح الثقافة العربيّة طيلة أجيال طويلة عبر التاريخ، تجعلنا نتساءل عن أهميّة عامل الدّين في نسج العلاقة المتينة والقديمة بين الإنسان العربي والحيوان.

¹ راجع ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 1، ص 100 - 101.

² الأدهم : الأسود يكون في الخيل والإبل وغيرهما. والعرب تقول ملوك الخيل دهمها... راجع ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 430.

³ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 14 - 15.

⁴ كانت سنة خمسة بعد الهجرة : راجع ابن هشام، السيرة النبويّة، القسم الثاني، ص 233 - 254.

⁵ حدثت سنة ستّة بعد الهجرة : راجع نفس المصدر، ص 289 - 296.

⁶ حدثت سنة سبعة بعد الهجرة : انظر نفس المصدر، ص 328 وما تبعها.

⁷ هشام الكلبي، أنساب الخيل...، ص 7. وبخصوص ما قاله الرسول في الخيل يُمكن الرجوع إلى مالك بن أنس، الموطأ، ج 2، ص 444 - 445 ويبدو حسب بعض المدارس الفقهيّة أنّ هذه الميزة خُصّ بها الخيل دون غيره من الدّواب ولو كان أعظمها كالفيل، كما يُعتقد أنّه كان للفرس العربي سهمين ولغير العربي سهمًا واحدًا : راجع نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁸ راجع ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 3، ص 297 وص 305 - 306.

الجذور الدينية لملاقة العرب القادمين بالحيوان

إنّ العلاقة التي نشأت وتوطدت بين الإنسان العربي القديم ورفيقه بالصحراء الجمل والتي أثبتتها النقائش المكتشفة بالمنطقة السّوريّة وأشار إليها القرآن من خلال قصّة صالح وثمرود¹، تثير فينا عديدة التساؤلات حول إمكانيّة وجود جذور دينيّة قديمة لها، تعود إلى فترة غابرة كان خلالها العرب يعبدون الجمل أو غيره من الحيوانات التي تواجدت معهم في محيطهم الطبيعي فأجلّوها، ممّا يمكن أن يضيفي عليهم صفة الطوطمية² ولا يمكننا بأي حال أن نجزم على ذلك أو نفنّده لنقص الأدلّة الكافية، ثمّ أنّ ذلك لا يدخل بصفة مباشرة في مجال اهتماماتنا ويبعد عن الإطار الزمني لموضوع بحثنا، ذلك أنّ عرب القرن السادس ميلادي لم يكونوا طوطميّين.

وإنّ هذا إشكال طرحه بعض الباحثين في دارساتهم³ ويظلّ مطروحا لتعقد المسألة وتشعبها وقلة المعلومات الدقيقة حولها وإنّ تسمية العرب بأسماء حيوانات : ذئب، ثعلب، أسد، نمر، فهد، كلب⁴ لا يشكل دليلا مقنعا على أنّهم كانوا طوطميّين ويمكن أن يكون السبب التفاؤل بها أو الرغبة في الاتّصاف بما تحلّت به تلك الحيوانات من خصال منشودة في بيئة حربيّة ومجتمع عدواني، كالقوّة والذكاء قصد ترهيب الأعداء والمقدرة على الامتناع⁵.

وتشير مصادرنا من جهة أخرى أنّ العرب كانت تسمّي بناتها بأسماء بعض الحيوانات الأليفة مثل أرنب ودجاجة وظيفية⁶ وقد يكون ذلك إمّا تفاؤلا⁷ بها أو رغبة في تحلي البنات بصفاتها وبما تميّزت به من لطف وهدوء.

¹ سورة الأعراف، الآية 73. ولنا عودة للفكرة الواردة في هذه الآية في الفصل الثالث من هذا الباب.
² اعتبر أميل دور كهائم الطوطمية من أقدم الديانات في تاريخ الإنسانية والتي لا يمكن فصلها عن النظام الاجتماعي البدائي القائم على أساس عشائري، وهناك من الباحثين المختصّين من اعتبر الطوطمية شكلا من أشكال عبادة الأجداد عند الشعوب التي تؤمن بتناسخ الأرواح وتنقلها من أجساد البشر عند موتهم إلى أجساد الحيوانات :
E. Durkheim, *les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 238 – 240.

وراجع أيضا بخصوص الطوطمية :

Art "Totemism", in, *Encyclopaedia Britanica*, vol 22, p. 317 – 320.

³ راجع :

J. Chelhod, *le Droit dans la société Bédouine*, p38 et *Les Structures du sacré chez les Arabes*, p 199.

⁴ راجع : Art "Kalb", in, *El, TIV*, p 513

⁵ كان أبناء فهر بن مالك بن النضر بن كنانة يحملون أسماء حيوانات تميّزت بالقوّة الجسديّة والذكاء : انظر : هشام بن السائب الكلبي، *جمهرة النساب*، ص 22.

⁶ راجع : البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 9، ص 355 و ج 10، ص 25.

⁷ يبدو أنّ المقصود بالفأل في الأصل التنبؤ الحسن أو المشؤوم حسب المعاجم العربيّة القديمة. ويبدو أنّ الرّسول هو الذي أدخل الفأل كعنصر خير وميّز بين الفأل والتطير والفأل يدخل في القديم كمرادف للتطير والذي يمكن أن يكون

ويمكن أن يكون أصل التسمية ديني قديم، فالدين كما قال أميل دور كهايم روح المجتمع¹، لكن هذا الأصل نسي مع طول المدة وظلت التسمية حية، تبعث عن التفكير حوله، إلا أنها تظل غير كافية بمفردها وفي غياب الأدلة الأخرى وخاصة الأثرية، على إثبات طوطمية العرب القدامى وربطها بتنظيمهم العشائري القديم.

من جهة أخرى يمكن أن يعود تقديس العرب القدامى للحيوان لأسباب أخرى دينية مختلفة عن الطوطمية حتى وإن تفرّعت عنها فتقديس العرب القدامى للخيل وإجلالهم إياها، يستمد جذوره من ماضي ديني صحيح يمكن ربطه تاريخياً بالفترة التي ظهرت خلالها أولى الحضارات العربية في شمال شبه الجزيرة العربية، حيث أثبتت الاكتشافات الأثرية أن البدو الذين أقاموا بجوار تدمر² كانوا يعبدون نوعاً خاصاً من الآلهة الفرسان وهو الإله الأبل³ وإله يركب جملاً اسمه سعر أو سلمان أو رحم⁴.

ومما يؤكد الأصل العربي لهذه الآلهة هو موقع معبد الأبل الذي تم اكتشافه في قلب السباسب السورية في اتجاه الشمال الغربي بين تدمر وحمص وهي منطقة جبلية كانت تشرف عليها مدينة تدمر وواحتها⁵ وفي نفس الإقليم تم اكتشاف آلهة أخرى من نفس النوع تقريباً تمثلت في الإله سعر أو سعد وهو راكب جملاً ويرافقه إله فارس اسمه معن⁶ وهذه الآلهة من إفراز البيئة الصحراوية والجبلية، وكانت بارتباط مع الرعي ولا علاقة لها بمدينة تدمر أو واحة التي تأثرت بحضارات الإمبراطوريات الكبرى، رغم أنها كانت إنشاء عربياً في الأصل.

ويربط دوسو ظهور هذا النوع من الآلهة الفرسان والآلهة الجمالة في كامل المنطقة الشرقية، من بلاد الشام وخاصة في صحراء مصر، بحدوث تحول تاريخي هام تمثل في ظهور المسيحية، ذلك أن الآلهة كانت إلى نهاية الفترة الوثنية تركب عربة⁷. وإن ما يزيد في إثبات الأصل العربي للآلهة الفرسان ويؤكد أن العرب القدامى

شراً أو خيراً وكان مربوطاً بحركة الطيور وأصواتها... وتسمى العملية العيافة والزجر، إذا تدخل العائف في حركة الطير برميها بالحصاة مثلاً لتطير. ويمكن أن تكون العملية في القديم مربوطة بحيوانات أخرى غير الطير. وينسب المسعودي العيافة والزجر والتناول والتطير إلى العرب وإلى قبائل معينة اختصت بها، راجع: T. Fahd, La

Divination Arabe, p 104 – 105

¹ E. Durkheim, *les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 599

² انظر الفصل الموالي.

³ R. Dussaud, *la Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p 101

⁴ نفس المرجع، ص 102.

⁵ نفس المرجع، ص 107-109.

⁶ نفس المرجع ص 109 - 110.

⁷ نفس المرجع، ص 110.

كانوا يعبدون الخيل هو ما ذكره هشام الكلبي في كتابه الأصنام حيث ذكر صنما كان يعبده العرب من دون الله إسمه السَّجَّة¹، والسَّجَّة هي الخيل².

لقد كانت علاقة العرب القدامى بالحيوان خاصة الإبل والخيول منها مشحونة بطابع ديني عميق يغوص في الثقافة العربية نستشفه من خلال جوانب عديدة ولا نعني بذلك علاقتها بالدين بمعنى العبادة فحسب، بل لاحظنا من خلال قراءتنا للمصادر بمختلف أنواعها ارتباطها بدين العرب كمجموعة قيم وأعراف جارية وسلوك فكري فنهى الرسول عن تقليد الخيل الأوتار³ أو الدحول⁴ يؤكد علاقة هذا الحيوان بمؤسسة الثار التي سبق أن أبرزنا في مناسبات عديدة من هذه الدراسة، مدى أهميتها في دين العرب.

ولا يقتصر الحضور المتميز للحيوان في حياة عرب الجاهلية والفترة الإسلامية الأولى على ما ورد بيانه آنفاً، بل تعداه إلى دور أخطر وأسمى من خلال اعتماده وسيلة تفرّج وولاء للإله وهو ما سنوضحه من خلال دراستنا لمؤسسة التضحية عند العرب.

¹ هشام الكلبي، الأصنام، ص 4.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 123، وبه وقع تفسير قول الرسول: "أخرجوا صدقاتكم فإن الله أراكم من السَّجَّة والبجَّة" ويعرف ابن منظور البجَّة بالفصيد التي كانت العرب تأكله في الأزمة. وهي من "البج" لأن الفاصد يشق العرق.

³ الوثرُ والوثرُ والثَّرة والثَّيرة: الظلم والدَّحل وقيل هو الدَّحل عامة. والموتور هو الذي قُتل له قَتيل فلم يدرك بدمه. والموتور: الثَّائر أي صاحب الوثر الطالب بالثَّار... راجع نفس المرجع، ج 15، ص 205 - 206.

⁴ الدَّحل: الثَّار. وقيل طلب مكافأة بجناية جُنيت عليك. أو عداوة أتيت إليك. وقيل هو العداوة والحقد وجمعه أدحال ودحول، وهو الثَّرة. يقال طلب بذخْلِهِ أي بثَّارِهِ... والدَّحل الموتور... انظر نفس المصدر، ج 5، ص 27 - 28.

الفصل الثاني

مؤسّسة التضحية في الثقافة العربيّة¹ وأهم عناصرها

تماهت التضحية إلى حدّ كبير مع العروبة كثقافة ومما أكسبها صفة المؤسّسة هو استجابتها لتنظيم دقيق وطقوس مضبوطة ظلت تُقدّسها المجموعة العربيّة منذ القديم. وتعتبر قراءة هيرودوت هامة من وجهة نظر المقارنة التاريخيّة² وتشير إلى قدم هذه المؤسّسة وتجذرها في تاريخ الإنسان عامّة والتاريخ السامي خاصّة³، ذلك أنّ كلّ الشعوب والجماعات البشريّة عرفت التضحية ومارستها منذ العصور الحجريّة الأولى ومنذ ميلاد فكرة المجتمع ويمكن القيام بمقارنات مفيدة من الناحية الأنثروبولوجيّة بين ما نعرفه عن عرب الجاهليّة والملاحظات التي أبداها هيرودوت حول بعض الشعوب البدائيّة كجماعة السيث الذين تميّزوا بصفات حربيّة عنيفة ومتوحشة بالمقارنة مع الحضارة اليونانيّة كمرجع، فنلاحظ أنّهم كانوا أكثر بدائيّة من القبائل البدويّة العربيّة القديمة، لكننا نؤمن بوجود ماضٍ مشترك للبداوة ثمّ حصلت اختلافات بعضها جوهريّة، إذ يُشير هيرودوت مثلاً أنّ قبائل السيث لم تكن تذبج الدابة بل تقوم بخنقها، لكن نستخلص من جهة أخرى عناصر تشابه عديدة، بين الثقافة العربيّة القديمة والثقافة اليونانيّة والمصريّة في ما يخصّ عادة التضحية وطقوسها كالذبح وعنصر النار والمذبح⁴ Autel ممّا يؤكّد أهميّة المؤثرات الثقافيّة اليونانيّة في الحضارة العربيّة القديمة والحاصلة عبر الفترة الهلنستية واعتبر أميل دور كهايم التضحية تجسيدا مادياً لعلاقة التبادل الرابطة بين الإنسان والآلهة الكامنة بصفة عميقة في فكره وضميره⁵ وأولاها

¹ مشتقة من ضحا ويقال : "ضحى بالشاة أي ذبحها ضحى البحر وهذا هو الأصل وقد تستعمل التضحية في جميع أوقات أيام البحر..." : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 29 - 30. وبخصوص البحر نقرأ في نفس المصدر، ج 14، ص 68 - 69، أنّه الصدر ونحر الصدر أعلاه. ونحر البعير ينحره نحرا طعنه في منحره حيث يبدو الحلقوم من أعلى الصدر. ويوم البحر هو العاشر من ذي الحجة وهو يوم الأضحى لأنّ البدن تنحر فيه. والسنحر هو الموضع الذي ينحر فيه الهدي. ويمكن الرجوع إلى :

Art "sacrifice", in, *Encyclopaedia Britannica*, vol 19, p 802 - 805.

² راجع : F. Hartog, *le miroir d'Hérodote*

³ تسمّى التضحية باللغة العبريّة "Zébah" وهي من أهم الطقوس الدينيّة عند الإسرائيليين القدامى ممّا يثبت وحدة القاعدة الدينيّة عند كلّ الساميين الغربيين : راجع :

R. Dussaud, *la Pénétration des Arabes en Syrie*, p 130

⁴ راجع : F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, p 286 - 292

⁵ راجع : E. Durkheim, *les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 491 - 497

واعتبر دور كهايم أنّ هذا الشكل الأوّل للتضحية كان يحوي المبادئ الأساسيّة التي انبنت عليها مؤسّسة التضحية في الديانات السماوية : انظر : ص 480 من نفس المرجع. ومقال :

العرب القدامى باعتبارهم لا يشكلون استثناء عن هذه القاعدة الإنسانية العامة، أهمية خاصة لا يزال صداها حياً إلى يومنا هذا وإن دراسة هذا الطقس الديني العتيق هامة جداً في موضوع بحثنا وتكشف عن جوانب ثقافية دقيقة من مكونات الشخصية العربية في أقدم وأعرق مظاهرها.

وباستثناء القرآن، لا تتوفر لدينا معلومات دقيقة حول هذه العادة عند ظهور الإسلام، رغم تجذرها في تاريخ العرب والبداءة عامة، فالمصادر من هذه الناحية صامتة أو تكاد لإتصال التضحية وطقوسها بالوثنية¹.

وحافظ الإسلام على بعض العناصر القديمة المكونة لدين العرب ومن أهمها التضحية والنحر فصلي لربك وانحر² لكن لا بد من قراءة مدققة لهذه المؤسسة الدينية ووضعها في إطارها الثقافي العام وهذا يستدعي ملامسة عناصر أخرى كانت بعلاقة متينة بها كالخمر والإستقسام بالأزلام والقمار.

ويمكن وضع التضحية في إطار العلاقة المتينة التي ربطت العرب القدامى بمحيطهم الطبيعي وخاصة بالحيوان³، بحيث تصبح التضحية به وإهدائه للآلهة من أكثر الطقوس تعبيراً عن مدى تقديسهم وتعظيمهم لها ولم يكن العرب القدامى يقدمون الحيوانات فقط كضحية لآلهتهم بل يقدمون لها أيضاً الحارث وهذا يثبت النص القرآني وجعلوا لله ممّا ذرأ من الحارث والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا⁴ ممّا يؤكد مرونة الحدود الفاصلة بين عالم الاستقرار والبداءة التي تبقى هي الأصل وتحدث الآية المذكورة عن نوع قديم من الأضاحي لم يكن يعرفه العرب فحسب بل كل الشعوب القديمة وهو التضحية بالباكورات.

• التضحية بالباكورات

شكلت الباكورات في كل الأزمنة غذاء هاماً خصّ به الأشخاص المقدسين⁵

"sacrifice", in, *Encyclopaedia Britanica*, vol 19, p 804 – 805.

¹ تثبت اكتشافات راس شمرة أنّ التضحية طقس ديلي قديم عند الكنعانيين يعود إلى ما قبل القرن 14 ق.م : R. Dussaud, *la Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p 194.

² سورة الكوثر، الآية 2.

³ بين روبرتسن سميث في كتابه "دين الساميين" أنّ الطوطمية كانت أصل نظام التضحية وما يرافقها كالوليمة الجماعية وحتى وإن كانت هذه الفكرة قديمة وتجاوزتها الأبحاث، فإنّها كانت الركيزة التي انبثت عليها كل النظريات التي جاءت بعدها، راجع :

E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 127.

⁴ سورة الأنعام، الآية 136.

⁵ راجع : E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 483

وشكل إهداؤها للآلهة أقدم عناصر التضحية، التي عرفها العرب كغيرهم من الشعوب القديمة في التاريخ الإنساني ومارسوها تقرباً من الآلهة وتضرعاً لها حتى يتواصل درّها عليهم بالخيرات¹ وخصّت اللغة العربية هذا النوع من التضحية باسم العنيرة، التي عرفها ابن منظور في معجمه بأنها أول ما ينتج، كانوا يذبحونها لآلهتهم² ويدخل هذا النوع من التضحية، كغيره تقريبا، في إطار سعي الإنسان الذؤوب للمحافظة على ذلك التوازن الرفيع بين مختلف القوى الطبيعة التي تتمحور حولها كامل حياته، والذي كان أساسه، رضا الآلهة.

وتدخل التضحية بالباكورات في إطار فلسفة إنسانية خاصة مفادها أن الآلهة من وراء كلّ الخيرات التي ينعم بها الإنسان على وجه الأرض، ولكسب رضاها وحتى تزيد في عطائها له وتدرّ عليه بخيرها، كان يضحي لها بقسم من غذائه، هو الأول والأهم ليضمن تجددّه، فكان يخسر في الحين ليربح في الاستدامة والاستمرارية³.

وكان العرب في الفترة القريبة من الإسلام وفي الفترة النبوية يمارسون هذا النوع من الطقوس الدينية ويبدو أنهم كانوا يقومون يوم الحصاد في الصباح الباكر، عند بداية ظهور الشمس⁴، بفصل القبضة الأولى من المنتج الفلاحي عن بقية المحصول فكانت إما تُستهلك على عين المكان أو تُترك جانبا⁵ وكانوا بعملية فصلها يصفون عليها صفة التحريم⁶.

وفي السياق نفسه يبدو أن الساميين القدامى كانوا يقدمون أيضا أبقار حيواناتهم إبل وغيرها وأبقار أبنائهم قربانا⁷ يتقربون به إلى الآلهة وتُشير الروايات القديمة إلى رواج هذه العادة في جماعات إسرائيل واسماعيل الذي فداه الله بذبح عظيم⁸ وظلت بقاياها ورواسبها راسخة عند عرب الجاهلية في أوساط البدو وكانت بعلاقة متينة

¹ وكان الإسرائيليون يقومون أيضا بنفس العملية : انظر :

M. Gaudefroy - Demombynes, Mahomet, p 42.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 33.

³ راجع حول هذا : C. Décobert, *Le mendiant et le combattant*.

⁴ لا بدّ من التأكيد على أهمية الشمس (التي كانت تُعبد) وموضعها الظاهري في السماء في تحديد مواقيت القيام بالطقوس الدينية في الحضارة العربية وغيرها من الحضارات السامية القديمة، وهذا واضح في مناسك الحج الأكبر بخصوص العرب، راجع : J. Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes*, p 71.

⁵ انظر : C. Décobert, *Le mendiant et le combattant*.

⁶ انظر الفصل الموالي.

⁷ من جذع قرب بمعنى القرب نقيض البعد... والقربان ما قرب لله عزّ وجلّ وتقربت به... وتقرب إلى الله بشيء أي طلب به القرية عنده تعالى : ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 82 و 83 و 84. وانظر أيضا سورة المائدة، الآية 27 وانظر تفسيرها في كتاب ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 40 - 41.

⁸ سورة الصافات، الآية 107.

مع النذر¹ وما كان يرمز إليه في الثقافة العربية من معنى النحر والذبيحة² ويبدو أن الضحايا كانت في الأصل بشرية عند العرب القدامى³ ثم تمّ تعويضها بالحيوانات، هذا على الأقل ما تشير إليه قصة نذر عبد المطلب جدّ الرسول بأن يضحي بأحد أبنائه قرب الكعبة إذا بلغ عددهم عشرة وتعويض نذره هذا بمائة من الإبل⁴.

وبخصوص عادة النذر القديمة والمتجذرة في الحضارات السامية القديمة الأرامية، العبرية، الآشورية، تمّ العثور في نصوص راس شمرة على صدى عميق لهذه الممارسة الدينية تثبتته الحجة اللغوية المتمثلة في عبارة نذر وباللغة العبرية Néder و KLL وبالعبرية Kalil أو Srp وبالعبرية Saraph ويُرمز به إلى الأطفال الذين يتمّ حرقهم ويقدمون قرابين للآلهة.

ولقد أقرّ الإسلام النذر إلا أنه حدّد معناه ومجال ممارسته وأظفى عليه الطابع الإسلامي ومن ذلك أن أحد المسلمين من ثقيف جاء إلى الرسول فقال : يا رسول الله إني نذرت أن أنحر عشرة أبعرة لي ببوانة فقال له الرسول : نذرت ذلك وفي نفسك شيء من أمر الجاهلية ؟ قال : لا والله يا رسول الله، قال : فانطلق فأنحرها⁵ وإلى جانب هذا النوع من التضحية الذي عرفه العرب في شكل رواشب من الماضي السحيق، مارس العرب القدامى عادة تناول القربان الجماعي أمام الآلهة وبمشاركتها حسب اعتقادهم.

¹ النذر هو الحب وهو ما ينذره الإنسان فيجعله على نفسه نحبا واجبا وجمعه نذور... والتذيرة : الابن يجعله أبواه قيما أو خادما للكنيسة أو للمتعبّد من ذكر وأنثى وجمعه التذاثر. وفي القرآن : "وإني نذرت لك ما في بطني محررا" قالته امرأة عمران أمّ مريم (سورة آل عمران، الآية 35). انظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 100. وتشير بعض الروايات الواردة في المصادر أن العرب القدامى كانوا يمارسون عادة النذر ويقال مثلا بخصوص الغوث بن مرّ بن أد بن طابخة بن الياس بن مضر الذي كان يلي الإجازة للناس بالحجّ من عرفة، ويقال له ولولده صوفة، أن أمّه كانت امرأة من جرهم، وكانت لا تلد، فنذرت لله إن هي ولدت رجلا أن تُصدّق به على الكعبة عبدا لها يخدمها. ويقوم عليها فلما ولدته وفّت بنذرها: انظر ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الأول، ص 110 - 111.

² انظر : سورة الحجّ، الآية 29، وتفسيرها في كتاب ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 211.

³ تشير بعض الروايات الواردة في المصادر أن أحد ملوك الحيرة وهو المنذر الثالث كان يقدّم الأسرى المسيحيين كاضحية للعزى : انظر : M. Gaudet - Demombynes, Mahomet, p 42.

⁴ انظر :

Art "Nadhr", dans EI, T VII, p 847 - 849. R. Dussaud, La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, p 168.

وهي عادة متفشية أيضا في الحضارة الفينيقية والقرطاجية، أثبتتها الاكتشافات الأثرية. لكن لا يجب تخفيفها، راجع : M. Gras, P. Rouillard, J. Texidor, L'Univers Phénicien, p 170 - 191 (surtout la conclusion, p. 190 - 191).

⁵ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 5، ص 514 - 515.

* القربان الجماعي¹

ويسمى أيضا الوليمة الجماعية وهو من أقدم الطقوس الدينية التي عرفتھا المجتمعات الإنسانية والتي رافقت التضحية ولعله كان أكثرها تجسيدا لرابطة القرابة التي تجمع بين الأشخاص المتشاركين في تناوله في فضاء محرم تسيطر عليه الآلهة². والوليمة الجماعية من الممارسات الدينية المتجذرة في التاريخ السامي ذكرتها التوراة حين وقع الحديث عن تناول طعام أمام الإله يهوي ويؤكد أميل دور كهايم أن هذا النوع من الطقوس يشكل عنصرا رئيسيا في كل الديانات البدائية التي عُرِفَت³. ولا تشكل أقدم العناصر العربية القحة التي ظهرت على الساحة التاريخية في القرون السابقة لميلاد المسيح كالنبطيين⁴ أو التدمريين⁵، استثناء عن هذه القاعدة الثقافية

¹ يمكن الرجوع إلى : Art "Sacrifice", in, *Encyclopaedia Britanica*, vol 19, p 803

² تكمن أهمية هذا النوع من المناسبات التي تدخل في دائرة الدين في بحث حركية في المجموعة وتقوية اللحمة بين أفرادها بانتظام فتتجمع في مثل هذه الاحتفالات الدينية، مما من شأنه أن يحدث تقاربا أكثر بين عناصرها وعلاقات اليفة قد تعرقل وجودها الحياة العادية بمشاغلها، انظر :

E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 497.

³ المرجع نفسه، ص 486.

⁴ النبط هم أول الفصائل العربية التي ظهرت على الساحة التاريخية في جنوب الأردن وجنوب فلسطين. وتم العثور على هذه العبارة بصيغة "نبطوة" باليونانية، في الفترة الهلنستية، و"نبيايوط" في سفر التكوين واعتُبر "نبيايوط" من أبناء إسماعيل. وكان ظهور النبطيين بعلاقة مع العالم الخارجي والصراعات بين بابل الجديدة والمملكة الآشورية في آخر عهدها وتحالف العرب مع البابليين الذين انتصروا. واستغل النبط خروج الإيدوميين من مكانهم ليتوغلوا فيه وليستقروا بجنوب الأردن وبالتحديد في البتراء، كما سماها الرومان في ما بعد، وكان ذلك في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد على وجه التقريب. ومارسوا بالخصوص التجارة القوافلية الجهوية مع المحافظة على قاعدتهم الاقتصادية القديمة المتمثلة في الرعي والترحال. وحافظ النبط على تنظيمهم القبلي إلى حدود القرن الثاني ميلادي على ما يبدو، تاريخ نشأة مملكتهم التي خلدها آثار البتراء الرائعة. وكان سقوط المملكة على يد الإمبراطورية الرومانية سنة 106 ق.م، انظر :

R. Dussaud, *la Pénétration des Arabes en syrie avant l'Islam*, p 21 – 31.

وانظر : Art "Nabat", in, *El*, T VII, p 835

⁵ تدمر معناها بالأرامية نخيل أو واحة. وقامت حضارة تدمر بعد مملكة النبط وأخذت محلها لكن ليس في نفس المكان وفي فترة زمنية متأخرة، لأن المملكة عاشت أوج ازدهارها في حوالي سنة 270 بعد الميلاد، لكن تتشابه معها من حيث نوعية العناصر التي كوَّنتها. وهم عرب رحل استقروا في قلب السباسب الشامية وبنوا حضارتهم على العين الضخمة التي تأسست عليها تدمر وواحتها ومنها كامل المملكة التدمرية، مع المحافظة على الثقافة البدوية التي تشهد عليها الآثار العديدة التي خلدها. ولقيت تدمر نفس مصير البتراء ذلك أن روما حطمتها أيضا وبقوة سنة 273 بعد الميلاد : انظر :

R. Dussaud, *la pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, 76-71 ص

ويمكن الرجوع أيضا إلى ياقوت، معجم البلدان، ج2، ص 17-19 وإلى بعض الدراسات التي تناولت دراسة تدمر مثل :

- J. Fevrier, *Essais sur l'histoire politique et économique de Palmyre*. Paris 1940.

- J. Starcky, *Palmyre*, Paris 1952.

- D. Schlumberger, *La Palmyrène du nord ouest*, Paris 1952.

العامّة التي تستند إلى واقع بيئي واقتصادي مهمّ سبق وأن أشرنا إلى دوره الرئيسي في افراز البداوة والترحال، كأقدم نمط من أنماط العيش التي عرفتّها الإنسانيّة منذ فجر التاريخ.

وتكشف الآثار الهامة التي خلفتها الحضارة النبطيّة أو حضارة تدمر وجود عادة تناول الوليمة الجماعيّة وبخصوص التّبط تمّ العثور على مكان عبادة ومقبرة لشخص عظيم منحوتة في الجبل ويتمثّل مكان العبادة في ساحة متّسعة تحتوي على مذبح حجريّ غير مبنيّ، فيه أدراج محفورة، قد تكون أعدت لتناول القرّبان الجماعي¹ ويبدو أنّ النبطيين كانوا يذبحون الضحيّة في ذلك المكان ويريقون دمها ويضخّون به أدراج المذبح، ثمّ تقع وليمة جماعيّة.

وهذا تقليد ساميّ قديم يشبه ما يوجد في كتاب الخروج L'exode بخصوص معبد يهوي، لكنّ الفرق بينهم وبين الإسرائيليين الأوائل، هو أنّ هؤلاء كانوا يحرقون القرّبان Holocauste ومنه الكلمة العبريّة المعبرة عن هذه العمليّة وهي شيوا ويبدو أنّ جميع الرّحلّ الذين فرضت عليهم البيئة الصّحراويّة حياة التّرحال والتّشتت في أغلب فترات السّنة، كانوا يرجعون موسميّاً ويتجمّعون حول ما كان يصنع هويّتهم ووحدتهم الاجتماعيّة الفضاء المقدّس والمكان الذي تحتله الآلهة² ويبدو أنّ القرّبان الذي يتجمّعون حوله لأكله يستقي قدسيّته وحُرّمته من المكان الذي يتمّ فيه الذّبح، وهو يُحيي ويذكيّ لحمة القرابة بين الأفراد الذين يشتركون في تناوله ويمكن أن يكون هذا الأصل الدّيني الذي لُسي لقرابة الطّعام أو الملح المتجدّرة في الثقافة العربيّة، والتي تستقي جذورها من رصيد ثقافي إنساني قديم لا تزال آثاره موجودة أيضاً في تقاليد العديد من الشعوب البدائيّة التي شكّلت موضوع الدّراسات الميدانيّة، حيث تبين أنّ الطّعام الذي يتمّ تقاسمه في مثل هذه المناسبات الدّينيّة مقدّساً باعتباره مُهدى للآلهة ويُعدّ بطريقة خاصّة يدخل فيها عنصر التّقدّيس³ بقسط كبير، يبدأ بالحيوان الذي يتمّ فصله عن عالم الحلّ وتطهيره⁴ وهديه لإله المجموعة ومشاركة المجموعة في تناول القرّبان كان عن دراية

¹ R. Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p 41 - 30

² فكرة قديمة أشار إليها أميل دوركهيم في كتابه :

Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 497.

وانظر الفصل الثالث من هذا الباب.

³ لنا عودة لهذا المفهوم في الفصل الموالي.

⁴ تسبق عمليّة التضحية عمليات طقسيّة عديدة تشمل الحيوان المهدى لإعطائه صيغة التّحريم وهي تتشابه عند أغلب الشعوب القديمة والبدائيّة التي تناولتها الدّراسات. ويظلّ عنصر تطهير الضحيّة بالماء (lustration) قاسماً مشتركاً

بينها : انظر : المرجع السابق، ص 482 و 288 F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*,

وحيث يبرز أنّ اليونانيين كانوا يقومون بنفس الشيء :

ومعرفة بالدور الأساسي الذي يلعبه الطعام في التكوين الجسمي للإنسان وتجديد طاقاته، مما يجعله يتماهى من هذه الناحية، مع الدم والقرابة القائمة على أساسه¹.

يبقى أن نتساءل إن كانت الآلهة تشارك في إعتقادهم الجماعة في تناول قربان الجماعي أم يتم تناوله بحضورها فقط ؟ وكيف كان يرمز لهذه المشاركة؟ يبدو أن قسما من الوليمة كان يوضع جانبا للآلهة² ويترك ليتعفن أو لتتهشه الحيوانات وإن ما يرمز أكثر لمشاركة الآلهة في القربان الجماعي هو الدم الذي يسيل من الحيوان عند ذبحه والذي يُضحّ به المذبح أو الحجارة باعتبارها مقرّ الإله في المعتقدات السامية القديمة ولنا عودة لذلك لاحقا، كما أن قسما من الدم يذهب إلى الأرض لتمتصّه.

وتتجلى رموز بقايا عادة تناول الوليمة الجماعية الملتصقة بالوثنية في أعماق معانيها في العديد من الممارسات العريية التي نهى عنها الإسلام لاتصالها المتين بهذا الإرث السحيق ونذكر من بينها الاستقسام بالأزلام والميسر، وشرب الخمر، والدم.

* الأزلام والميسر والخمر والدم

نلاحظ في آية تحريم الاستقسام بالأزلام ربطا متينا بين هذه العادة والذبح على الأنصاب³ حرّمت عليكم الميتة والدم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام⁴ وبخصوص عبارة الاستقسام فإن جذعها هو قسم ومعناه جزأ ومنها القسم وهو النصب والحظ⁵ ويبدو أن هذا الجذع هو الذي أعطى كلمة قسام بالعبرية أي الكاهن إذا استعمل التكهن أو التنبؤ للإجابة وكان السائل مطالبا بتقديم ضحية في مقابل ذلك⁶. والأزلام هي الأقداح التي لا ريش عليها كما ذكرنا سابقا وهي السهام التي

"Quand Nestor offre un sacrifice à Athèna, il commence par répandre l'eau lustrale et les orges..."

¹ راجع: E. Durkheim, *les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 481

² ورد القرآن على هذه العملية بالآية التي نصّها : "لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم..." سورة الحج، الآية 37، انظر تفسيرها في كتاب ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 210.

³ النصب والنصب : كلّ ما عُبد من دون الله والجمع أنصاب... والنصب الآلهة التي كانت تعبد من أحجار... والنصب صنم أو حجر وكانت الجاهلية تتصبه، تذبح عنده فيحمر للدم : انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 155 - 156. ويقول هشام الكلبي : "وكانت للعرب حجارة غير منصوبة يطوفون بها ويُعترون عندها يسترونها الأنصاب" : انظر كتابه الأصنام، ص 42 - 43.

⁴ سورة المائدة، الآية 3 : انظر تفسيرها في كتاب ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 12.

⁵ ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 162.

⁶ انظر : M. Gaudetroy - Demombynes, *Mahomet*, p 499 - 500

كان أهل الجاهلية يستقسمون بها ويقال قدحٌ مزلمٌ وقدحٌ زليمٌ إذا طُرَّ وأجيدٌ قدّه وصنعتُه¹ والأزلام سهام مكتوب عليها أمر ونهي وافعل ولا تفعل وهي تعبر في اعتقادهم عن رأي الإله في ذلك الموضوع أو ذاك وكانت الأزلام ببدا السدنة² ولم يكن إله الأزلام وهو هبل عند قريش يُعبَد³ بل كان فقط يومي للأزلام للنجيب ولا ندري إن كان لهبل صنما يمثله في جوف الكعبة وهو كما بلغ هشام الكلبي من عقيق أحمر على صورة إنسان⁴ ويقال أنه كان أمامه سبعة أقداح مكتوب في أولها صريح والآخر ملصق فكانوا إذا شكوا في مولود أهدوا له هدية ثم ضربوا بالقداح⁵.

ويبدو أنه حصل تطورا في مكة بخصوص هذه المؤسسة الجاهلية وتعددا في وظائفها وصلحياتها تتمثل أدلته في ما تميزت به قداح ذي الخلصة بتبالة من بساطة وكان عددها ثلاثة فقط الأمر والتأهي والمتربص⁶ ونعثر في مصادرها على شواهد أخرى خارج قريش أيضا على الاستقسام بالأزلام قبل الحروب التي عرفت بأيام العرب وتكشف هذه الممارسة عن وجود حوار عميق بين القدامى والآلهة وتدخل قوي لإرادتها في سلوك الإنسان وقراراته ويبدو أن الأزلام التي كانوا يستقسمون بها في أمورهم الدنيوية كانت غير قداح الميسر⁷ التي كانت أكثر ارتباطا بعملية الترح والذبيحة التي يقومون بعد ذبحها، بتقسيمها على مقدار حظوظهم منها ويسمى هؤلاء الناس الذين اجتمعوا حول الجزور⁸ لقسمته اليسر أو الياسرون أو الأيسار وهم أنفسهم الذين يضربون بالقداح ويتقامرون على الضحية والجزور نفسه سمي ميسرا لأنه يجرأ أجزاء

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 75.

² من المهم التذكير بما قاله توفيق فهد في كتابه: *La Divination Arabe*, p 109 - 112 (سبق أن أشرنا إليه في الباب الثاني من هذا العمل).

بخصوص السدانة كانت في الأصل نوعا من حجابة البيت، إذ يقول ابن هشام: "وكانت العرب قد اتخذت مع الكعبة طواغيت وهي بيوت تعظمها كتعظيم الكعبة لها سدنة وحجاب وتهدي لها كما تهدي للكعبة..."، ثم التصقت السدانة بالكهانة وحصلت معادلة بين كاهن وسادن وصاحب القداح، اعتبرها سميث إشارة إلى تدحرج وتقهقر وظيفة الكهانة (أي النطق باسم الإله) إلى حجابة ثم إلى مجرد شخص يخضخض السهام قبل أن تسحب.

³ كانت قريش تعظم اللات والعزى ومناة. انظر هشام الكلبي، كتاب الأصنام، ص 27.

⁴ نفس المصدر، ص 28.

⁵ هبل هو الذي ضرب عنده عبد المطلب بالقداح على ابنه عبد الله، الذي قُدي بمائة ناقة. وكما نلاحظ، فإنه كان يُذبح له عند الاستقسام، مما يبين التصاق هذا الطقس من الطقوس التي تدخل في دائرة الدين بالبحر: راجع نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁶ نفس المصدر، ص 47.

⁷ ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 163.

⁸ الجزور هو الناقة المجزورة من جزر الشيء قطعه. والجزر: نحر الجزار الجزور... والجزر كل شيء مباح للذبح... والجزرة هي الشاة: انظر: نفس المصدر، ج 2، ص 270 - 271.

فكأنه موضع التجزئة والياسر هو الجازر لأنه يجزئ لحم الجزور وهو أيضا اللاعب بالقдах¹.

وتتطلب هذه العملية إجتماعا² للناس يذكر بذلك الذي يتم لتناول أو تقاسم الوليمة الجماعية، مما يفسر سبب تحريم الإسلام لهذه العادة المرتبطة بالوثنية³ ولكل ما يمت لها بصلة، حتى أنه حرّم على الجزار أن يأخذ من الضحية شيئا في مقابلة الأجرة، ذلك أن قوائم البعير ورأسه تسمى جزارة لأنها كانت لا تقسم في الميسر وتعطى للجزار⁴.

وجاء تحريم الإسلام للميسر مقترنا بتحريمه للخمر : "يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير" مما يدل على رواج عادة شرب الخمر في مناسبات النحر وعند التجمع لتناول الوليمة الجماعية في العادات العربية القديمة، التي لا تختلف في ذلك عن غيرها من الحضارات البشرية العتيقة وتتمثل في سكب الخمر أو غيره من السوائل كالحليب أو الزيت في الولائم التي تقام خاصة على شرف الآلهة⁵ ويمكن أن تكون هذه الممارسة أصل عملية إراقة الخمر والدم على المذبح والصنم في الحضارة العربية القديمة لتشريك الآلهة في الوليمة وتشيير الآثار التي تم الكشف عنها في واحة تدمر وأهمها بقايا معبد الإله أبقل، عن تجهيز أماكن أو قاعات خاصة داخله، حفرت مقاعدها في الصخر لتناول الوليمة الجماعية وتتوسط هذه المقاعد أنية لخلط الخمر بالماء⁶.

فإذا كانت عملية سكب الخمر تتم بالتوازي مع التضحية في الطقوس الدينية الوثنية العربية القديمة فإنها أصبحت في الذاكرة الجماعية رمزا لها وعنصرا رئيسيا من مكوناتها، مما يفسر موقف الإسلام من الخمر ومن الدم أيضا، فتحريم الخمر وإن كان لأسباب اجتماعية لا مجال للشك في أهميتها، فلائحة أيضا رجس⁷ وهذا مصطلح مشحون بمعنى ديني عميق Impur له علاقة بالوثنية في أعماق الظواهر التي ترمز إليها وهي التضحية.

¹ نفس المصدر، ج 15، ص 448.

² تسمى نديّ القوم المجازر وهو مجتمعهم لأن الجزور إنما تنحر عند جمع الناس : نفس المصدر، ج 2، ص 272.

³ يمكن الرجوع إلى دراسة : J. Chehod, *le Sacrifice chez les Arabes*, p 193 - 194.

⁴ انظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 2، ص 271.

⁵ تعرف هذه العملية بـ "Libation" من اللاتينية "Libatio" وكانت رائجة بكثرة في الحضارة اليونانية : انظر : Art

"Libation", in, *Encyclopaedia Britanica*, vol 13, p 995

⁶ انظر : R. Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p 106 – 109.

⁷ "إثما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان..." سورة المائدة، الآية 90. والرجس : القذر والتجس : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 147، انظر الفصل الموالي.

ونلاحظ في التقاليد الإسلامية جمعا بين الخمر والدم وفي حديث لعمر : اتقوا هذه المجازر فإن لها ضراوة كضراوة الخمر. وأراد بذلك حسب التفسير الوارد في لسان العرب لابن منظور، موضع الجزارين التي تُنحر فيها الإبل وتذبح البقر والشاء ويبيع لحماتها، بسبب النجاسة التي فيها من دماء الذبائح¹.

ويبرز اقتران تناول اللحم وإدمان أكله مع إدمان شرب الخمر ومعاقرة جلياً في الثقافة العربية والإسلامية واعتبر كليهما من سبيل الإسراف والضراوة ويخفي هذا الشكل الاجتماعي لأسباب التهي محتوى دينياً عميقاً متجذراً في اللاوعي الجماعي، يتجلى من خلال إعداد الخمر والدم من مجال الرّجس والدّنس والتّجس، الذي أصبحت الوثنية والأوثان رمزا له في الأعراف الإسلامية الجديدة².

وبدون أن نقف عند المماهة بين الدم والخمر في الديانة المسيحية³، التي لا بدّ وأن تكون أثرت بطريقة أو بأخرى في الثقافة العربية بحكم قدم العلاقات التجارية الرّابطة بين العرب وبلاد الشام، يبدو قياساً مع مصادر أخرى أنّ العرب القدامى كغيرهم من الشعوب القديمة، كانوا يشربون دم الذبائح وهو السّبب الذي حرّم من أجله الإسلام ذلك حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير⁴.

وإلى جانب الحالة التي ذكرتها مصادرنا والمتمثلة في حلف لعقة الدم الذي تعرّضنا إلى ذكره آنفاً، والذي كان مناسبة لنحر دابةً واللّعن من دمها من قبل أفراد المجموعتين المتحالفتين، تشير بعض الروايات الواردة في مصادرنا إلى أنّ البعض من أهل الجاهلية كانوا إذا جاعوا أخذوا شيئاً محدّداً من عظم ونحوه، فيقصّدون به البعير أو حيواناً آخر فيجمعون ما يخرج منه من الدم ويشربونه وذكر ابن اسحاق قصيدة للأعشى قيلت في هذا الصّدّد :

وإياك والميتات لا تقربنها ولا تأخذن عظما حديدا فتقصدا⁵

وتدخل كلّ هذه الممارسات في نطاق ثقافة البداوة التي فرضتها البيئة الصحراوية وأفرزتها ونعتقد في هذا المستوى من الأبحاث التي أجريت حول عالم البداوة والترحال في الفترة العربية القديمة، أنّه لا بدّ من إعادة التفكير في المسألة وإعادة طرحها، لأنّ الإسلام أكّد كثيراً على الشعوب المتحضّرة وهمّش البدو الأعراب

¹ نفس المصدر، ج 2، ص 272.

² "فاجتنبوا الرّجس من الأوثان..." : سورة الحجّ، الآية 30.

³ وهي ممّاهة قديمة عند الشعوب القديمة التي كتب عليها هيرودوت كجماعات السيث (Scythes) التي كانت تعيش في الأطراف الشماليّة البعيدة عن اليونان وعن العالم الأهل والمسكون : انظر :

F. Hartog, *le miroir d'Hérodote*, p 271 – 274.

⁴ سورة المائدة، الآية 3.

⁵ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 8.

كما يُشكّل اقتضاب المعلومات عائقاً في سبيل البحث في هذه المسألة ويتطلب من الباحث بذل مجهود القراءات المتقاطعة والقيام بالمقارنات مع الشعوب التي عاشت في نفس الفترة أو في نفس الظروف وما يستدعيه ذلك من ضرورة الالتزام بالحذر الشديد. ونذكر من بين أنواع التضحية القديمة التي أقرّ بعضها الإسلام وهديها، الهدي والكفارة وكان ذلك في إطار ما حافظ عليه من مؤسسات دينية أهمها الحج والعمرة.

* الهدي والكفارة

يقول ابن منظور : الهَدْيُ مَا أُهْدِيَ إِلَى مَكَّةَ مِنَ النُّعَمِ الْوَاحِدَةِ هَدْيَةٌ وَهَدْيَةٌ¹ وقال الفرزدق :

حَلَفْتُ بِرَبِّ مَكَّةَ وَالْمَصَلَى وَأَعْنَاقِ الْهَدْيِ مَقْلَدَاتٍ²

وورد ذكر الهدي بهذا المعنى في القرآن في ثلاث من سورته³ ويمكن حسب صاحب لسان العرب أن يكون الهدي نعماً أو غيره من مالٍ ومتاع لكن غلب معنى الحيوان والإبل بالخصوص على هذه العبارة إلى درجة التماثل اللغوي بين الهدي والإبل عند العرب، فيقولون مثلاً : كم هديّ بني فلان ؟ أي كم إبلهم وسميت الإبل هدياً لأنها تُهدى إلى البيت لتُتحر⁴.

والهدي من الطقوس الدينية القديمة التي كان يهدف الإنسان من ورائها إلى التقرب من الآلهة ونيل رضاها وكان العرب القدامي يفعلون ذلك وتشير مصادرها إلى أنّ العزى كانت أعظم الأصنام عند قريش وكانوا يزورونها ويهدون لها ويتقربون عندها بالذبح⁵.

ويبدو أنّ الرسول نفسه قال : "لقد أهديت للعزى شاة عفراء وأنا على دين قومي"⁶.

وكان العرب كغيرهم من الشعوب القديمة، يتقربون إلى الآلهة إذا شعروا بغضبها عليهم، عبر إحدى الرموز والإشارات التي كانوا يتخاطبون بها معها وهي رموز مادية مأخوذة من محيطهم الطبيعي، ظلّ احتباس الأمطار أهمها للتعبير عن عدم

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 62.

² نفس المصدر، نفس الصفحة.

³ سورة البقرة، الآية 196 وسورة المائدة، الآيتان 2 و97 وسورة الفتح، الآية 25.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 62.

⁵ هشام الكلبي، الأصنام، ص 18.

⁶ نفس المصدر، ص 19... عفراء أي بيضاء : ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 283.

رضاهما و غضبها، فيتضرعون لها عندئذ بالذباتح ليمطروا¹.
وارتبط الهدى عند العرب في الفترة القريبة من الإسلام بزيارة البيت²،
حيث تحدثنا مصادرها بأنهم كانوا يسوقون الهدى معهم لتذبح عند البيت وهو المقصود
عند قول القرآن حتى يبلغ الهدى محله³.

ويجب تمييز عادة الهدى للبيت والتحر عنده بمكة في الصفا أو المروى
بالخصوص، عن شعائر التحر المتصلة بمناسك الحج الأكبر خارج مكة والتي سنعود
إليها لاحقاً.

وبخصوص التحر عند البيت فيبدو أنه كان طقساً من بين طقوس تعظيم البيت
وهو إعراب عن التقوى والورع الديني عند العرب القدامى، الذين كانوا يعتمرون
والاعتماد هو الزيارة ومنها اتخذت عبارة العمرة التي عرفها ابن منظور بالطواف
بالبيت والسعي بين الصفا والمروى⁴ والتي كان يرافقها قبل حجة الوداع⁵ التحر، كما
كان معمول به في الجاهلية والرسول نفسه لما خرج في ذي القعدة سنة ستة بعد
الهجرة، معتمراً ساق معه الهدى⁶.

وهذا يؤكد وجود طقس تعبدي مكّي منفصل عن الحج الأكبر في الفترة السابقة
لظهور الإسلام يحتل فيه التحر مكانة هامة⁷ ويبدو أن التحر كان يقع بالمروة⁸ والمرو
حجارة بيض براقّة تُقدح منها النار يذبح بها وسئل عنها أعرابياً من بني أسد فقال :
"هي هذه القداحات التي يخرج منها النار" وعُرِفَت المروة أيضاً بكونها الحجر الأبيض
الهشّ يكون فيه النار⁹.

ومن هذا سمّيت المروة، وهي مروة المسعى التي تُذكر مع الصفا إن الصفا

¹ انظر هشام الكلبي، الأصنام، ص 43.

² انظر الفصل الموالي.

³ سورة البقرة، الآية 196، وانظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 220.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 393.

⁵ كانت في السنة العاشرة بعد الهجرة وخلالها حدّد الرسول في خطبته سنن الحج بصفة نهائية : انظر ابن هشام،
السيرة النبوية، القسم 2، ص 603 - 604.

⁶ نفس المصدر، ص 308. لم يتمكن الرسول من أداء مناسك العمرة في تلك السنة لأنّ قريش صدّته عن البيت، فعاد
في السنة المقبلة (7 هـ) وأدى العمرة التي سُمّيت بعمرة القضاء على الطريقة نفسها : انظر ص 370 من نفس
المصدر.

⁷ "فصل لربك وانحر" سورة الكوثر وهي مكية، الآية 3، انظر بخصوص هذا الطقس : ما كتبه :

Gaudefroy - Demombynes, *Le Pèlerinage à la Mecque*, p 194 - 197.

⁸ هناك من اعتبرها مسكناً للآلهة بصفة عامّة وبدون تدقيق، فاعتبرت المروة مطعم الطير ممّا يؤكد أنها كانت مكاناً
للأضحية. ويبدو حسب الروايات أنّ عبد المطلب فكر في التضحية بابنه أمامها : انظر :

M. Gaudefroy - Demombynes, *Mahomet*, p 53.

⁹ ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 89.

والمروة من شعائر الله¹.

وإن الصفا نفسه ليس إلا العريض من الحجارة الأملس مفردة صفا وهي الحجر الصلد الضخم الذي لا يُتبت شيئا²، مما يدلّ عن أهميّة عنصر النار والحجارة كمذبح في طقوس التضحية عند العرب القدامى.

ولا بدّ أن نشير إلى أنّ العمرة والحج كانا موسمين منفصلين في الفترة السّابقة للإسلام ويبدو أنّ العمرة كانت تجري في شهر رجب³ وهو شهر معظم في الجاهليّة ومحرم لا يُستحلّ القتال فيه وكانوا يذبحون فيه ذبيحة يسمّونها الرّجبيّة ويقال هذه أيام ترجيب وتعتار⁴ ومنه ترجيب العتيرة وهو ذبحها في رجب⁵ ويبدو أنهم كانوا يذبحونها ويذمّون الحجر الذي يذبحونها عليه بدمها⁶.

والأرجح أنّ الرّسول في حجة الوداع قام بجمع العمرة والحجّ وأنتموا العمرة والحجّ لله⁷ وكان من نتائج ذلك إلغاء التضحية عند المروة⁸.

أمّا في ما يخصّ الحجّ الأكبر⁹ فإنّه كان يجري بالأساس خارج الحرم المكي في عرفات¹⁰. وبدون الوقوف على جميع العناصر المكوّنة لهذا الطقس الدّيني الرّائع الذي خلد ثقافة البداوة المتجذّرة في محيطها البيئي الذي أفرزها، سنركّز على ثلاثة منها نعتبرها أكثر ثراء من الناحية الأنثروبولوجيّة وأهمّ من حيث ما ترمز إليه من معتقدات متّصلة في الذاكرة الجماعيّة المشتركة الصّانعة لهويّة العروبة كثقافة وهي :

- الوقوف بعرفة

- الإفاضة منها إلى مزدلفة

- التّحرّ بمئى

وسوف نحاول من خلال عرضنا لهذه الأركان الرّئيسيّة للحجّ، إبراز العلاقة السّببيّة الرّابطة بينها والتي تفسّر الأسس القديمة والمتينة التي انبنت عليها مؤسسة

¹ سورة البقرة، الآية 158.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 371.

³ من رجبت الشيء : هبته ورجبته : عظّمته : نفس المصدر، ج 5، ص 139 وانظر :

J. Chelhod, Le Sacrifice chez les Arabes, p 148 – 149.

⁴ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁵ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁶ نفس المصدر، ج 9، ص 33.

⁷ سورة البقرة، الآية 196.

⁸ راجع : M. Gaudet - Demombynes, Mahomet, p 486 - 487

⁹ يظنّ كتاب : M. Gaudet - Demombynes, Le pèlerinage à la Mecque

من أهمّ الدراسات التي كتبت حول هذا الموضوع. ويمكن أيضا الرجوع إلى كتاب :

J. Chabbi, Le seigneur des Tribus.

¹⁰ تقع عرفات على بعد 21 كلم تقريبا شرق حدود الحرم المكي. انظر تعريفها في ما يلي.

التضحية في الثقافة العربية القديمة، ذلك أنها تستمد جذورها من ماضٍ سحيق غابر نسي، لكن رواسته ظلت حية في شكل طقوس دينية وحركات رمزية مبهمة ومجردة من معناها الأصلي، استبطنتها الذاكرة وحفظتها لتشكل اللاوعي الجماعي المشترك الذي يوحد ثقافياً بين أفراد المجموعات التي تكونت على أساسه ولأته قوي ظل حياً إلى الآن.

* الوقوف بصرفة¹

يشكل الوقوف بعرفة العنصر الرئيسي في مؤسسة الحج وهو من الطقوس البدوية القحة التي انفرد بها عالم البدو، ذلك أن قريشا التي تحضرت قبيل قرن من ميلاد الرسول على وجه التقريب وتحمست²، لم تكن تقف بعرفات ولعلها أرادت بذلك التميز عن البدو³ وهم بالخصوص بدو الحجاز الشرقي ونجد الذين كانوا يحجون ويقومون بطقوس التضحية، مما يضيف على مؤسسة الحج طابع البداوة الصّرف ويبدو حسب دراسة قام بها كيستر⁴ حول عرب الجاهلية، أن تميما كانت تلعب دورا كبيرا في طقوس الحج خارج مكة⁵. ومهما يكن من أمر فإن الحج لم يكن مكيا بل الرسول هو الذي قرّنه بالعمرة ليجعل من هذا الطقس طقسا إسلاميا ويشكل الوقوف في عرفة أهم عنصر من عناصر الحج وهو اليوم الأهم من أيامه كما ذكرنا وعرفة جبل إله وهذا نجده في بيانات عديدة تشترك في اعتبار الأماكن المرتفعة محطات لوقوف الإله عند نزوله من فوق، ليسمع ما يطلبه منه مخلوقاته المتضرعة له ويبدو أن البدو كانوا ينتقلون في شكل قبائل وجماعات لأداء مناسك الحج في عرفة حيث كان لكل قبيلة أو مجموعة مكانها الخاص في هذه المحطة⁶ التي تتشكل من سهل صغير مرتفع، تحيط به في إحدى جوانبه مجموعة من التلال الصخرية، يرتفع في وسطها الجبل المقدس أو

¹ عرفة وعرفات اسم موضع بمكة أو بمنى. ويقول ابن منظور: "سمي عرفة لأن الناس يتعارفون به... وقيل لأن آدم لما هبط من الجنة وكان من لراقه حواء ما كان، فلقبها في ذلك الموضع فعرفها وعرفته". وقد يكون عرف وعرفات من الأعراف في اللغة: جمع عرف وهو كل عال مرتفع: ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 157.

² انظر الفصل الموالي.

³ غير الإسلام من هذا السلوك: "أفيضوا من حيث أفاض الناس..." سورة البقرة، الآية 199 أي من عرفة التي كانوا يفيضون منها كما سنبين ذلك في ما سيأتي. ويبدو أن المقصود بالناس في هذه الآية الحجيج من البدو العرب، انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الأول، ص 188.

⁴ Klster, *Studies in Jahiliyya and early Islam*, Londres 1980

⁵ هشام جعيط، الكوفة، ص 195 وبخصوص قبيلة تميم، انظر: حياة قطاط، مقاربة في/أنثروبولوجيا تاريخية للعرب في القرن السادس ميلادي، شهادة الدراسات المعمقة في التاريخ الوسيط، جامعة تونس 1، 1996، ص 29 - 31.

⁶ M. Gaudet - Demombynes, *Mahomet*, p 489

جبل الرّحمة¹ ويتمثل هذا الطقس الأساسي من طقوس الحجّ، في وقوف خاشع لهذه الجماعات المحتشدة أمام الله، أو الجبل الإله.

ويفيد البحث في جذور هذه الممارسة الدّينية القديمة وربطها بالزّمن الذي كانت تجري فيه وهو أواخر فصل الصّيف وبداية فصل الخريف من كلّ سنة أنّ الوقوف بعرفة كان في الأصل طقساً شمسيّاً وتضرّعا للشمس لكي تختفي قليلا وتنقص من إشعاعها، حتّى ينزل غيث الخريف².

إذا استدبرتنا الشمس درّت³ متوننا كأنّ عروق الجوف ينضحن عندنا والعرب تقول أن استدبار الشمس مصحّة وتربط علاقة بين استدبارها ونزول الأمطار⁴.

وبعد القيام بهذا الطقس التّعبدّي الهادف والمعبّر عن حوار الإنسان مع الطّبيعة وقواها، يفيض الحجيج من عرفة إلى مزدلفة.

* الإفاضة

لا تنطبق الإفاضة لغويّاً إلا على ما هو سائل وهي مأخوذة من الجذع فيض ومعناه فاض الماء والدمع ونحوهما بفيض فيضا أي كثر حتّى سأل على ضقتي الوادي ويقال فاض الماء والمطر والخير إذا كثر وفاض تدفق والمستفيض هو الذي يسال إفاضة الماء وغيره⁵.

وبخصوص الإفاضة من عرفات التي نصّ عليها القرآن : فإذا أفضتكم من عرفات⁶، كركن رئيسي من أركان الحجّ الإسلامي، فمعناها، حسب صاحب لسان العرب الاندفاع بكثرة ويضيف أنّ أصل الإفاضة الصّبّ فاستُعيرت للدّفع في السّير⁷. وتكون الإفاضة في الأصل حركة مُجسّدة للرّغبة التي كان يجيء من أجلها الحجيج قبل الإسلام إلى محطة عرفة ويقفون أمام الشمس يتضرّعونها حتّى تضعف من أشعّتها

¹ M. Gaudet - Demombynes, *les institutions musulmanes*, p 92

² الأمطار تأتي بها الأنواء : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 120. وللعرب ثقافتهم الثريّة من هذه الناحية. وطلب الأمطار أو الاستسقاء عادة إنسانيّة قديمة ومتجذّرة في الثقافة السّامية بحكم طبيعة المنطقة الجافة التي كانوا يستوطنوها : انظر المسعودي، *مروج الذهب*، ج 2، ص 154 - 155.

³ درّ اللبن والدمع ونحوهما... ودرّت السّماء بالمطر درّاً ودرورا إذا كثر مطرها. ومساء مدرار ومحاباة مدرار... انظر: ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 324 - 326.

⁴ نفس المصدر، ص 326.

⁵ ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 366 - 367.

⁶ سورة البقرة، الآية 197.

⁷ ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 367 - 368.

المحرقة، فتعطي الأنواء المطر فيفيض.

وإنّ هذا من باب التّصرفات البشريّة التي اعتاد الإنسان القيام بها منذ فجر التاريخ والتي نجدّها تقريبا في جميع الحضارات الإنسانيّة العتيقة، حيث كان الناس إذا أرادوا شيئا قلّدوه عن طريق الحركة أو الصّوت إلى غير ذلك ليحدث فعلا¹ ويبدو حسب روبرتسن سميث² أنّ طلب المطر كان يتمّ عند بعض الشعوب السامية القديمة التي تناولها بالدرّس، عن طريق حركة يقوم بها الكاهن تتمثل في سكب الماء على المذبح حتّى يسقط الغيث ويفيض.

ونفس الحركة تمّت ملاحظتها عند بعض الشعوب البدائيّة المعاصرة في إطار الدّراسات الميدانيّة التي أجريت عليها، حيث لوحظ أنّ سكب الماء على حجرة مقدّسة معناه طلب مطر³.

ولتصبح المطر سيلا كانوا يفيضون ويندفعون بكثرة وبسرعة نحو مزدلفة، يقتلدون بذلك الماء المتدفّق الذي يفيض حتّى يخرج من جانبي الوادي والإفاضة تكون إلى مزدلفة ومزدلفة وادي بين عرفة ومنى.

وكان يشرف على هذا المنخفض جبل قزح وهو أيضا جبل إله مثل عرفة، كان يُعبد على ما يبدو قبل الإسلام⁴ ويمكن أن يكون ذلك السّبب الذي جعل الرّسول يقول : لا تقولوا قوس قزح فإنّ قزح اسم شيطان⁵ وتجدر بنا الإشارة إلى تناقض موقف الإنسان البدائي تجاه هذه الظاهرة الطّبيعيّة التي لفتت انتباهه منذ القديم، والتي ربطها بعنصر المطر إمّا بصفة سلبية بمنعه من النزول أو إيجابية⁶. ومن بين التّفسيرات التي قدّمها ابن منظور في معجمه لعبارة قزح الشيء إذا ارتفع⁷، ممّا يؤكّد أنّه كان أيضا جبلا إله يُعبد ويُتضرّع إليه⁸ ويقف الناس أمامه في مزدلفة¹، حيث يقع إشعال النّار.

¹ يقول أميل دور كهايم "Le semblable produit le semblable" ويعتبرها قاعدة إنسانيّة قديمة ممزوجة بمعتقدات سحرية منشؤها الدّين :

راجع : E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 508 - 518

² W. Robertson Smith, *The religion of the semites*, p 23

³ راجع : نفس المرجع المذكور أعلاه، وكذلك :

E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 488, 504, 505, 506...

⁴ M. Gaudet - Demombynes, *les institutions musulmanes*, p 92

⁵ ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 151، نلاحظ في الثقافة الإسلاميّة وغيرها مماهاة كلّ ما هو دنس وقذر بالشيطان.

⁶ انظر : E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 505 - 506

⁷ ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 151.

⁸ يمكن ربط علاقة بين اعتبار الرّسول قزح اسم شيطان واعتبار هذا الأخير في التّقاليد الإسلاميّة من النّار التي كانت تُعبد. ولا بدّ أيضا من التفكير في العلاقة بين قوس قزح وعنصر الشمس ونزول المطر. وعرف ابن منظور قوس قزح بطرائق متقوّسة تبدو في السّماء أيّام الرّبيع. وقال الأزهرّي : "غبّ المطر بحمرة وصفرة وخضرة" :

ولا بدّ أن نعرّج على أهميّة عنصر النّار في طقوس التّضحية في أغلب الثقافات الإنسانيّة القديمة² ونتساءل إن كان إشعال النّار في مزدلفة سببه الوصول إليها بعد غروب الشمس ؟ وبما أنّ النّار من الشّمس فقد تكون عنصرا بديلا لها أم أنّهم كانوا يشيرون بالنّار إلى وميض البرق ويصنعون الشّبيه ليحدث الأصل³ ؟ أم كانوا فقط يشعلون النّار إيذانا بحلول موعد النّحر بمنى، باعتبار النّار عنصرا رئيسيا من طقوس التّضحية في حضارات إنسانيّة عديدة كما ذكرنا، قد لا تُستثنى منها الحضارة العربيّة ؟

* النّحر بمنى

يشكّل النّحر بمنى تنويعا لكلّ العمليّات والحركات الطّقسيّة من وقوف وإفاضة وقبل ذلك طواف التي يقوم بها الحاج والتي يُعبّر عليها لغويّا بمناسك الحجّ. وإنّ التأمّل في عبارة مناسك نعتبره مفيدا من النّاحية المعرفية للمعنى الأصلي للكلمة وفي تفسيره لهذا اللفظ المشتقّ من جذعه الأصلي نذكر يقول ابن منظور : نسك النّسك والنّسك العبادة والطّاعة وكلّ ما تُقرّب به إلى الله والنّسك والنّسيكة الذّبيحة وقيل النّسك الدّم تقول : من فعل كذا وكذا فعليه نسك أي دم يُهرّيقه بمكّة واسم تلك الذّبيحة النّسيكة والجمع نسك ونسائك والمنسك الموضع الذي تذبح فيه النّسيكة والنّسانك والمنسك والمنسك في كلام العرب الموضع المعتاد الذي تعتاده وقال أبو إسحاق : قرئ

نفس المصدر، نفس الصّفحة.

والعرب تحبّ المطر في كلّ فصل من فصول السنّة وخصّوها بأسماء معبّرة عن وقت نزولها، فكان يقال لأمطار الرّبيع مثلا "مرابيع" وقال ليبيد :

رزقت مرابيع النجوم، وصابها ودق الرّواعد جودها فرهاؤها.

وعنى بالنّجوم الأنواء : انظر نفس المصدر، ج 5، ص 122. كلّ هذه العناصر تثبت أنّ الحجّ في الأصل والوقوف خاصّة طقس شمسي قديم وطلب مطر.

¹ حافظ الإسلام من خلال حجة الوداع التي ضبّطت بصفة نهائيّة قواعد الحجّ على الوقوف أمام قزح في مزدلفة. وقال الرّسول : "هذا الموقف، وكلّ المزدلفة موقف" : ابن هشام، السيرة النّبويّة، القسم الثّاني، ص 606.

² ذكر هيرودوت وجود هذا العنصر الهامّ في طقوس التّضحية عند اليونانيّين والمصريّين وغيابه عند الفرس وعند بعض الشعوب التي نعتها بالبداينة من وجهة نظر "البوليس اليونانيّة"، "كالسيت". واعتبر عنصر النّار إلى جانب الباكورات والسكّب (Libation) من مميّزات التّضحية عند "المتحضّرين" (sacrifice civique) :

انظر : F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, p 286 - 287

³ يبدو أنّ العرب كانوا في الجاهليّة يستمطرون زمن القحط بلهب النّار المشبه بسنّ البرق، فكانوا يجعلون السّلعَة والعُشْر (نبات يقتدح به) في أذنان البقر ويضرمون فيها النّار ويصعدونها في الجبل ليمطروا. وقال بعضهم في ذلك :

لا ذرّ درّ رجال خاب سعيهم
أجعلّ أنت بيقورا مُسلّعة
يستمطرون لدى الأزمات بالعُشْر
ذريعة لك بين الله والمطر؟

انظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 458 و ج 6، ص 329، و ج 9، ص 221.

لكل أمة جعلنا منسكاً، ومنسكاً، قال: والنسك في هذا الموضع يدلّ على معنى الفحر كأنه قال : جعلنا لكل أمة أن تتقرب بأن تذبح الذبائح لله ثم سميت أمور الحجّ كلها مناسك والمنسك والمنسك المذبح¹ ووردت عبارة النسك في القرآن بهذا المعنى : "قل إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله ربّ العالمين"² ووردت أيضاً بمعنى : الكفارة³ في شكل ضحية تذبح ففدية من صيام أو صدقة أو نسك⁴.

وكان النحر بمنى تتويجا للوقوف وللضرع للشمس لتختفي قليلا لتنزل الأمطار وتفيض سيلا، حيث أنّ الذبح تسييلا وإراقة لسائل مقدّس هو الدّم وتقربا به للإله حتى يستجيب لما وُجّه إليه من دعاء فيسقط المطر ويسيل على الأرض.

وحافظ الإسلام على النحر بمنى واعتبره هديا لله وحده⁵ وأجاز الفدية أو الكفارة لمن تغافل عن القيام بأحد أركان الحجّ كعدم قصّ الشعر أو التقصير فيه⁶ واعتبر الإسلام النحر بمنى ركنا أساسيا للخروج من الإحرام إلى الإحلال⁷ ثمّ ليقضوا تفثهم وليؤفوا نذورهم⁸.

ومئى حسب ما أورده ابن منظور من مئى الشيء أي قدره وبه سميت مئى لما يُمنى فيها من الدماء أي يُراق وسمي مئى لأنّ الكبش مئى به أي ذبح⁹.

ويتبين ممّا سبق مدى أهمية عنصر التضحية في مناسك الحجّ الذي يستمدّ هو الآخر جذوره من ماضٍ سحيق سيطرت فيه القوى الطبيعية على الإنسان وهيكلت حياته، فكانت جميع الطقوس الدينية التي مارسها آنذاك، معبرة للغاية عن حيرته أمامها وتقديسه لها، فكان الحجّ في الأصل طقسا شمسيا وطلب مطروكان يقام في بداية فصل

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 127 - 128.

² سورة الأنعام، الآية 162، ويقول ابن كثير في تفسيره للنسك أنّها الذبح في الحجّ والعمرة. و"نسكي : ذبحي" : انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 189.

³ الكفارة من الكفر أي التغطية. وكلّ ما غطي شيئا فقد كفره. والكفارة ما كفر به من صدقة أو صوم أو نحو ذلك كأنه غطي عليه بالكفارة... وسميت الكفارات كفارات لأنها تكفر الذنوب أي تسترّها... والفعلة والخصلة التي من شأنها أن تكفر الخطيئة أي تمحوها وتسترّها، وهي فعالة للمبالغة... والمُخرم إذا ترك شيئا من نسكه فإنّه تجب عليه الفدية : ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 120 - 122. وهام جدا أن نلاحظ أنّ الكفارة والكفر مرتبطان وهما من نفس الجذع "ك ف ر".

⁴ سورة البقرة، الآية 192.

⁵ أكبر قسم من المواشي التي كانت تُنحر في منى تُترك على الأرض، وبعد أن يُستهلك القليل من لحمها ويُهدى البعض الآخر للفقراء، انظر :

M. Gaudet - Demombynes, *les Institutions musulmanes*, p 93 - 94.

⁶ نفس المرجع، ص 92. وانظر أيضا : C. Decobert, *Le mendiant et le combattant*, p 158.

⁷ لنا عودة في الفصل الموالي لتحليل جدلية العلاقة القائمة بينهما.

⁸ سورة الحجّ، الآية 29. والتفث : نفث الشعر وقصّ الأظفار وقيل أيضا نحر البدن وغيرها من البقر والغنم : ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 37.

⁹ ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 203.

الخريف من كل سنة شمسية¹.

وحافظ الإسلام على الكثير من طقوس الحجّ لكنّه جرّدها من معناها القديم²، كما تجرّدت الآلهة بمرور الزمن من مفهومها المادي كحجارة وهذا موضوع آخر لنا عودة إليه وألغى الإسلام التقويم الشمسي القديم الذي كانت تقوم على أساسه مناسك الحجّ وعوّضه بالتقويم القمري³ إلا أنّه حافظ بقوة على عنصر التضحية والتحرر والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير⁴، ممّا يؤكّد مدى تجذّر هذا الطقس من الطقوس الدينيّة في الذاكرة الجماعيّة الحيّة والذهنيّات والعادات والتقاليد العربيّة إلى درجة إعتباره عنصرا من عناصر العروبة والبداءة كثقافة⁵.

ولا بدّ من طرح إشكاليّة نعتبر مجرد التفكير فيها هامّا ومثريا من زاوية البحث الأنثروبولوجي، تتمثّل في التساؤل عن سبب استعمال القرآن لمصطلح شعائر بالنسبة للتحرر والتضحية؟

ويستدعي ذلك البحث في معنى الكلمة لإيماننا الراسخ بأهميّة القاعدة اللغويّة والماديّة في دراسة تاريخ الذهنيّات بما فيها الممارسات والطقوس الدينيّة القديمة⁶. تستمدّ عبارة "شعائر" أصلها من الجذع ش ع ر ومنه الشّعْر والشّعْر وهما نبتة الجسم، ممّا ليس بصوف ولا وبر للإنسان وغيره⁷ ومنه أيضا الشّعير وهو جنس من الحبوب واحدته شعييرة⁸.

وننساءل عن إمكانيّة ربط علاقة بين ثلاثة عناصر رئيسيّة من مكونات التضحية في ميّ مشنقة من نفس الاسم، هي الآتيّة :

¹ لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا الطقس كان يتخذ شكلا دوريا منتظما تحدّده الحياة الاجتماعيّة والظروف الاقتصادية وهذه خاصيّة مشتركة في جميع الحضارات الإنسانيّة، انظر :

E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 498 – 499.

² تشير مثلا أنّ الرسول في حجة الوداع أمر بمغادرة عرفات قبل غروب الشمس "والشمس على الجبال كهيئة العمائم"، كما قال الواقدي. وقد يكون ذلك للتمييز عن الطقس الشمسي.

³ كان العرب القدامى يعملون بالتقويم الشمسي والتقويم القمري وكان للحجّ طبيعة موسميّة لارتباطه بالدورة الاقتصادية وبالسوق الكبرى وهذا يتطلّب العمل بالتقويم الشمسي. ويتدخل عنصر النسب الذي يقع أثناء الحجّ للحصول على نوع من المعادلة بين السنة القمرية والسنة الشمسيّة : انظر : "Nasi", in, El, T VII El, Art "Nasi", ويبدو أنّ الرسول قرّر في حجة الوداع - ولا قبل - أن يقع الاعتماد على السنة القمرية لتحديد موعد الحجّ وكلّ المواسم الدينيّة الأخرى... انظر : M. Gaudetroy - Demombynes, Mahomet, p. 547 – 548.

⁴ أمر القرآن فقط بذكر اسم الله عليه : سورة الحجّ، الآية 36.

⁵ وهذا معروف إلى الآن في أوساط البدو الأعراب الذين يقومون دائما بذبح دابة أو أكثر في المناسبات الحياتيّة الهامّة وعند قرى الضيف.

⁶ لا بدّ هنا من القيام بمقارنات مع شعوب قديمة أخرى وقراءات متقاطعة والتسلح دائما بالحذر الشديد، لتجنّب العوامل التي تتدخل في تكوين الثقافات، ممّا يؤدّي - حتّى وإن كان الأصل واحدا - إلى اختلافات جوهريّة بينها.

⁷ ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 133.

⁸ نفس المصدر، ص 136.

- الشعيرة كبدنة مهداة¹

- شعر الرأس الذي يحلق بعد التحر بمئى

- الشعير كحبوب

تعرّضنا إلى العنصر الأول المتمثل في البدنة المهداة والمسمّاة بالشّعيرة بما فيه الكفاية.

وبخصوص العنصر الثاني المتمثل في حلق الشعر أو التقصير منه بعد التحر بمئى، فهو من العادات الدينيّة العتيقة عند السّاميين القدامى والتي ذكرها روبرتسن سميث في كتابه² وحلق الشعر أو التقصير منه من الشروط الرئيسيّة للإحلال في الحجّ الإسلامي³ وتستمدّ هذه العادة الدينيّة جذورها من ماضٍ سحيق في القدم، زمان كانت الأضاحي بشريّة ويمكن أن تكون التّضحية بالشعر وبالتّواصي عند البدو القدامى⁴ من رواسب هذا الماضي هذا إلى جانب نظرة الإنسان القديمة بصفة عامّة للشعر والدّم وهي نظرة خوف وتقديس في نفس الوقت، لا تزال آثارها حيّة إلى يومنا هذا عند بعض الجماعات البدائيّة وحتى المعاصرة، سببها الاعتقاد بتدخّل الجانب الماورائي والمجهول في تكوينهما⁵.

أمّا بالنسبة للشعير كحبوب فهو أيضا من عناصر التّضحية القديمة التي ذكرها القرآن⁶ كما سبق أن أشرنا إلى ذلك، والتي تقوم بها المجتمعات التي عرفت حضارة الاستقرار والفلاحة.

وكم يبدو الأمر مثيرا وثريا بالرموز المعبرة لما تكون التّضحية بالشعر مرافقة بالتّضحية بالشّعير وهذا كان موجودا في بعض القبائل العربيّة القديمة كقضاة ولخم وجذام وعند أهل الشّام وكان لهم على ما يبدو صنما يقال له "الأقيصر" يحجّونه ويحلقون رؤوسهم عنده، فكان كلما حلق رجل منهم رأسه، ألقى مع كلّ شعرة قرّة من

¹ انظر نفس المصدر، نفس الصفحة.

² راجع : R. Smith, *The religion of the Semites*, p 320 et suiv

³ يتطلّب القيام بطقوس الحجّ الدّخول في حالة إحرام. ويحرّم على المحرم ما كان حلالا عليه من قبل كالصّيد والتّساء : انظر نفس المصدر، ج 3، ص 139، وانظر :

M. Gaudetfroy - Demombynes, *Les institutions musulmanes*, p 94.

وانظر الفصل الموالي من هذا الباب.

⁴ بخصوص التّواصي وأهميّة ما ترمز إليه في الثقافة العربيّة القديمة يمكن الرّجوع إلى عدّة دراسات من بينها : J. Chabbi, *Le seigneur des tribus*, p 355 وإلى الشّعر الجاهلي. كما ورد ذكرها في القرآن : في سورة الرّحمان، الآية 41، وسورة العلق، الآيتان 15 و16.

⁵ راجع : E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 193 - 195.

⁶ سورة الأنعام، الآية 136.

دقيق¹ والقرّة هي القبضة من الدقيق² وهي أيضا السّويق³ وبخصوص طريقة القيام بهذا الطقس فيبدو أنّ أهل اليمن كانوا إذا حلقوا رؤوسهم بمنى وضع كلّ رجل منهم على رأسه قبضة دقيق فإذا حلقوا سقط الشعر مع ذلك الدقيق وجعلوه صدقة، فكان ناس من الفقراء من أسد وقيس يأخذون ذلك الشعر بدقيقه فيرمون الشعر وينتفعون بالدقيق⁴.

وفي خصوص هذا الطقس لفت إنتباهنا تشابه مثير أورده هيرودوت من خلال مقارنته لطقوس التضحية عند اليونانيين القدامى وبعض الشعوب الأخرى التي نعتها "بالبدائية" حيث لاحظ أنّ اليونانيين القدامى كانوا يصبّون الماء على الدابة قبل ذبحها لتطهيرها وإهدائها للآلهة فضلا عن ذرّ الشعير عليها واقتلاع البعض من شعر رأس الحيوان ليلقى في النار⁵ ويفسّر هيرودوت غياب هذه العادة عند الشعوب البدائية "كالسّيث" بجهلهم للفلاحة وتوحيهم حياة الترحال⁶.

كلّ هذا يجعلنا نفكر بعمق حول إمكانية البحث في جذور كلمة شعائر التي استعملها القرآن بخصوص التضحية والحر ومعاينة مدى ثراء الثقافة العربية بصفة عامّة وتأثيرها ولو كان بصفة غير مباشرة ببعض العناصر الثقافية الأجنبية والتي نجد صداها في حضارات أخرى قديمة، ممّا يجعلنا نتساءل عن مدى صحّة الرأى القائل بالأصل المشترك والقديم، الذي تفرّعت عنه جميع الثقافات الإنسانية ؟

هذا بخصوص مؤسسة التضحية التي طبعت بعمق الثقافة الدينيّة العربية والتي تستمدّ جذورها كما بيّنا من قاعدة إنسانية مشتركة وعامّة في الأصل حصلت عنها تفرّعات خصوصيات تدخّلت في تكوينها عناصر أخرى محلية وزمنيّة. وإلى جانب مؤسسة التضحية الثرية برموزها تميّزت الثقافة العربية بعمق مفهوم التحريم الذي شكل هو الآخر مؤسسة لها نظمها وأعرافها القائمة.

¹ هشام بن السائب الكلبي، كتاب الأصنام، ص 48.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 104.

³ هو ما يتخذ من الحنطة والشعير : نفس المصدر، ج 6، ص 438.

⁴ انظر نفس المصدر، ج 11، ص 104 وهشام بن السائب الكلبي، كتاب الأصنام، ص 48.

⁵ انظر : F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, p 288

⁶ نفس المرجع، ص 289 وانظر :

مؤسسة التحريم عند العرب القدماء

يتخذ مفهوم التحريم رغم تجرّده صيغة المؤسسة لانطوائه على مجموعة هامة من النظم والأعراف التي استنبطها العقل البشري طيلة فترة زمنية طويلة وتوارثتها الأجيال والتّحريم مفهوم عامّ وقديم عند كلّ الشعوب البشريّة اقترن بنشأة فكرة المجتمع وما يقتضيه التّعايش الجماعي من تراتيب واحترام للنظم والأعراف وامتنال تامّ لها. فما هي أبرز خصوصيّات هذه المؤسسة في الثقافة العربيّة وفيما تمثّلت أهمّ مكوّناتها؟

مفهوم التّحريم والحرام في الثقافة العربيّة القديمة

يتطابق مفهوم التّحريم إلى حدّ كبير مع المصطلح اللاتيني sacré وهو مصطلح دقيق عند علماء الأنثروبولوجيا معناه أنّ كلّ ما هو مقدّس sacré، مشحون بقوة داخلية تسيطر، أولها إمكانية ذلك، على حياة الإنسان وعلى الطبيعة وهي قوة خفية جاذبة يمكن مماهاتها بالمغناطيسيّة ويرتبط التحريم في جميع الحضارات الإنسانيّة بالدين وما يجري في فلكه من فكر ومعتقدات¹. وفي تعريفهم لكلمة sacré أجمع علماء الأنثروبولوجيا أنّه كلّ ما يتعارض مع كلمة² Profane.

ويتماشى هذا التعريف مع التعارض العربي القديم بين الحرم والحلّ ويقول ابن منظور: الحرم والحرام نقيض الحلال³.

ونقرأ بخصوص الحلّ الحلال والحلال والحليل نقيض الحرام⁴. ويفترض هذا التعارض القديم والمتجدّر في الفكر العربي والإنساني بصفة عامّة، الفصل بين الأشياء وهو عمل ذهنيّ دقيق استنبطه العقل البشري على مرّ الزّمان بعمق

¹ تعرّض أميل دور كهايم لدراسة هذه الفكرة واعتبرها من أبرز خصوصيات المعتقدات الدنيّة البسيطة والمعقدة في تاريخ الإنسانيّة: E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 50 – 51.

² راجع:

"Profane" et "sacré" in P. Bonte et M. Izard, *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*.

³ ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 136.

⁴ نفس المصدر، ص 298.

كبير وجعل له نظاما يستند إلى الرّمز، ممّا يفسّر بقاءه حيّا في اللاوعي الجماعي عند كلّ الجماعات الإنسانية.

ونشير بخصوص كلمة حرم العربيّة أنّها من أصل سامي قديم أكاديّ ومعناها الشيء المنفصل عن غيره.

ويندرج مفهوم الحرم بصفة عامّة ضمن نظام الممنوعات¹، ذلك أنّ عمليّة الفصل تستدعي إحاطة المفصول بممنوعات عديدة تحميه وتضفي عليه صفة المحرّم والممنوع، خلافا للحلّ الذي لا تشمله موانع.

وعرّف ابن منظور المنع بتحجير الشيء² وهو من الحَجَر والحِجْر والحُجْر والمَحْجَر هو الحرام³ الذي غالبا ما يُحوّط عليه ليمنع الإتّصال به. ويمكن أن يكون الشيء المحجور فضاء⁴ أو متاعا أو حيونا أو حرثا⁵ أو حتّى إنسانا.

ونتساءل إن يصحّ ترجمة كلمة حِجْر العربيّة بمصطلح Tabou و Taboo الرّائج في الأدب الأثنوغرافي.

تثبت كلّ التّفسير التي وُضعت لكلمة Tabou في الموسوعات العلميّة وغيرها وجود أصل دينيّ لهذه العبارة⁶ مشحونا بصيغة التّقدس⁷.

ويتميّز مصطلح Tabou عن كلمة sacré بكون الحرام مدقّقا فيه ولا يشمل كلّ الأشياء وهذا نجده بكثرة في العديد من مؤسّسات التّحريم عند العرب القدامى وبنفس التّدقيق المشار إليه ولنا عودة لهذه الفكرة لاحقا ويدخل الحِجْر والتّحجير في مجال ما أطلق عليه أميل دور كهائم اسم الطّقوس السّلبية المتمثلة في جملة الممنوعات والتّحريمات التي تفرضها الأديان على الإنسان⁸ والتي تمسّ جوانب عديدة من سلوكه

¹ وهو نظام قديم أيضا عتمه أميل دور كهائم على كلّ الديانات : راجع :

E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p.445 .

² ابن منظور، *لسان العرب*، ص 194.

³ نفس المصدر، ج 3، ص 56 - 59.

⁴ نفس المصدر، ص 57.

⁵ ورد ذكر الحجر في القرآن: "وقالوا هذه أنعام وحرت حجر لا نطعمها إلا من نشاء..." : سورة الأنعام، الآية 138.

⁶ راجع مثلاً مقال فرايزر : "Taboo" في : *Encyclopaedia Britanica* كذلك يمكن الرجوع إلى مادة :

"holiness", in, *Britanica world language*, vol 1, p 602.

⁷ مشتقّ من الجذع "ق د س" ويقابله بالعبريّة "قدس" وتتعلّق هذه العبارة في العهد القديم بشخص الإله "يهوي" فقط كتعظيم له. ونجد هذا أيضا في المسيحيّة : (Le saint esprit) كإنبثاق عن الشخصيّة الإلهيّة: (Hypostase)، وتتردّد كلمة قدس و قدّوس في القرآن كصفة من صفات الله فتكون مرتبطة كذلك بالشخصيّة الإلهيّة. كما نلاحظ في المعاجم العربيّة تطابقا بين هذا المفهوم والطهارة والتّنزّه عن العيوب والتّقائص... انظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 60 - 61.

⁸ انظر :

العاديّ كالأكل والشرب واللباس واللمس والنظر¹ وغالبا ما يضاف على الممنوع أو المحجور صفة الرّجس Impur بمعنى غير الطاهر وهو مفهوم دينيّ معقد، لأنّ الرّجس ليس بالأمر الوسخ من الناحية الماديّة فحسب، بل ينطوي في حدّ ذاته على عنصر عدم الطهارة كمعنى.

وهذا نلاحظه خاصّة في الممنوعات الغذائيّة كأكل لحم الخنزير عند العبريّين القدّامى، فالمنع يمكن أن يكون بسبب الجانب المقدّس الذي ينطوي عليه الحيوان ممّا يجعله مصدر قلق وتوتر داخل المجموعة وليس لأنّه وسخا بالمعنى المادي².

وقد يكون هذا الأصل الذي حافظ من أجله القرآن على تحريم أكل لحم الخنزير قل لا أحد في ما أوحى إليّ محرّما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنّه رجس أو فسقا أهل لغير الله³.

كما يبرز الجانب المعقد لمفهوم الرّجس في خصوص العلاقة الجنسيّة التي حتّى وإن جرت في إطار مؤسسة الزواج، فإنّها تستوجب الطهارة باعتبارها تُضاف على صاحبها صفة الجنابة⁴.

ونلاحظ عند استقراء الأديان الكبرى كاليهوديّة والإسلام أنّ أغلب الإفرازات الخارجة من جسم الإنسان تعتبر نجسة أو رجسة تستوجب التطهّر⁵، وفي القرآن : "وإن كنتم جنبا فاطهروا"⁶.

ويمكن أن تفسّر هذه الصبغة المعقدة التي يكتسبها مفهوم الرّجس والرجاسة كميّة تحوّل ما هو رجس إلى طاهر وما هو طاهر إلى رجس، والعلاقة الجدليّة القائمة بين هذين التقيضين، وهي علاقة قديمة ومتجدّرة في تاريخ الأديان السّاميّة، نتجلى خاصّة في بعض طقوس التّضحية عند العبريّين القدّامى والتي تكون فيها الضّحيّة رجسة باعتبارها مُحمّلة بأخطاء المجموعة التي تضعها فيها لتتخلّص منها ليعود إليها

E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p 428 et suiv.

¹ يمنع أيّ شكل من أشكال الإتصال بالشّيء المحجور : راجع نفس المرجع، ص 433-435.

² نفس المرجع، ص 582، ويتجلى من خلال التفسير الذي وُضع لكلمة "رجس" في لسان العرب تداخلا بين المفهوم المادي والمعنوي لهذا المصطلح كقذارة ووسخ من جهة، ومأثم وحرام وشك... من جهة ثانية : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 146. هذا ونلاحظ من خلال القرآن أنّ الخنزير محاطا باللّعة الإلهيّة : "من لعنة الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت" : سورة المائدة، الآية 60.

³ سورة الأنعام، الآية 145 : نلاحظ تأكيدا دائما على عنصر الدّم وما كان يثيره في الإنسان منذ القديم من شعور قويّ وغامض. وهذا يثبت أنّ الثقافة العربيّة ثريّة وأنّ محور اهتمامها هو الإنسان.

⁴ الجنابة : المنى وهي في الأصل البعد والجنب الذي يجب عليه الغسل بالجماع وخروج المنى ونهي أن يقترب مواضع الصلّة ما لم يتطهّر فتجنّبها واجنب عنها، أي تتخى عنها. وقيل لمجانبتها التّاس ما لم يغتسل : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 2، ص 374.

⁵ لنا عودة لهذا العنصر الهامّ الذي نجده في أغلب الطقوس الدّينيّة ولو اختلفت طرقه من دين إلى آخر.

⁶ سورة المائدة، الآية 6.

الهدوء وبعد نحرها تتحوّل هذه الضحيّة إلى عنصر تطهير فيقع تطهير المذبح بدمها¹.
ويتطلب منّا بلوغ هذا المستوى الدقيق من التحليل الوقوف على أمرين هامّين،
أولهما تنوّع التّحريم إلى صنفين² :

- صنف يستوجب تجنّبه ويُحجّر اقترابه أو لمسه لمقامه الدّيني الرّفيع الذي
يضيف عليه صفة القداسة، وما تثيره في الشخص من شعور الإحترام والتّقدير الذي قد
يتسبّب لشدّته، في قلق وتوتّر من نوع خاصّ يشعر به الإنسان.

- صنف ثاني من الحرام وهو الرّجس الذي يحجّر اقترابه لأته ينطوي على
عنصر النّجاسة المعنويّة بالخصوص، ممّا يضيف عليه صفة القذارة ويثير في الإنسان
شعورا بالقلق والتوتّر من نوع مختلف كالاشمئزاز من دم الحيض والنّفاس في
المجتمعات القديمة.

وينتمي الصنفان من التّحريم رغم اختلافهما إلى نفس الأصل وهو المنع
والممنوع L'Interdit.

أمّا الأمر الثاني الذي يستدعي الوقوف عنده فهو متانة الحدود الفاصلة بين
عالمي الحلّ والحرام، لا في الثقافة الدّينيّة العربيّة فحسب، بل في جميع الثقافات الدّينيّة
الأخرى، بحيث يستوجب الدّخول في واحد منها ضرورة الخروج من الآخر³ ويمكن
تشبيه هذا الانفصال بما نلاحظه في القرآن من فصل تامّ بين الدّنيا والدّين الذي يتطابق
إلى حدّ كبير مع مفهوم الآخرة في المنظور الإسلامي ومنكم من يريد الدّنيا ومنكم من
يريد الآخرة⁴، وتفضيل الله للآخرة كجزاء للمؤمنين الذين امتنعوا عن إقتراب الحرام
تريدون عرض الدّنيا والله يريد الآخرة⁵.

ويتجاوز تمييز الإنسان بين الحلّ والحرام فكرة الدّين كمنطلق ليشمل مختلف
مبادئ الحياة الدّنيويّة، لكن بدون الانسلاخ تماما عن الفكرة الدّينيّة التي تظلّ الأصل
المتجذّر في اللاوعي الجماعي وهذا نستشفه بخصوص الحضارة العربيّة في تعدّد

¹ راجع :

Lévitique, VI, 5, cité par E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 587.

² يمكن الإشارة إلى ما ذكره روبرتسن سميث في دراسته : "Religion of Semites"، في ما يخصّ انقسام القوى
الدّينيّة إلى صنفين : صنف طيّب وصنف خبيث وجعل هذا الأخير بعلاقة مع الشيطان والسّحر الذي ربطه بدم
الحيض وجثث الموتى... راجع :

E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 584 - 585 ونجد صدى لهذه الفكرة

في القرآن : " ليميز الله الخبيث من الطيّب..." سورة الأنفال، الآية 37.

³ تعرّض دور كهليم إلى تحليل هذه الفكرة :

راجع : E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 422 et p 592

⁴ سورة آل عمران، الآية 152.

⁵ سورة الأنفال، الآية 67.

العبارات والمصطلحات المتفرعة عن الجذع ح ر م¹ والتي نعدّ منها حرمة الإجارة ودخول طالب الثأر في حالة تحرّم تدوم إلى أن يدرك ثورته وذلك باتّباعه سلوكا خاصا يفهمه الناس الذين ينتمون إلى نفس البيئة الثقافية فيما بينهم، والتحرّم بالغذاء²، والمحارم الذين لا يجوز نكاحهم وسبق لنا التعرّض إلى شرح كلّ هذه المفاهيم في مختلف المراحل السابقة من هذا العمل.

لقد استبطن الإنسان على مرّ الزمان مفهوم الفصل بين الحرام والحلال³ وأدرك عمق الهوة الفاصلة بينهما لكن بدون إستحالة إمكانية المرور من أحدهما إلى الآخر، شرط الالتزام بطقوس الإحرام أو الإحلال المضبوطة والدقيقة في جلّ الديانات والتي تتخذ عند العرب القدامى شكلا خاصا، ثريا بالرموز المعبرة على أهمية الدور الذي لعبته البيئة الطبيعية في إفرازها.

- كيف تتجسّد فكرة التّحريم من الناحية الفضائية في الثقافة الدّينية العربيّة ؟
- كيف تعامل الإنسان العربي مع هذه الفكرة الموروثة والرّاسخة بعمق في اللاوعي الجماعي ؟

- كيف طبّقها على نفسه وعلى الحيوان، الذي سبق وأن بيّنا المكانة المحوريّة التي احتلّها في حياة العرب القدامى ؟

الفضاءات المحجورة عند العرب القدامى

تتمثّل الفضاءات المحجورة عند العرب القدامى خاصّة في أراضي يمكن تشبيهها بالقطائع⁴ لكن مع اختلاف جوهريّ يتمثّل في الوظيفة الدّينية وهي مواضع منفصلة عن كلّ ماهو غيرها من الحلّ وتستمدّ خصوصيّتها من ارتباطها المتين

¹ راجع ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 136 وما يليها.

² راجع مثلا : J. Chelhod, *Le Sacrifice chez les Arabes*, p 184 - 185

³ وهو فصل مكانيّ وزمانيّ كان من وراء فكرة المعابد والبيوت المقدّسة وتخصيص مواقيت معيّنة في اليوم وفي الأسبوع وحتى في السنّة للتعبّد، ممّا ساهم في ظهور فكرة الأعياد الدّينية التي يخصّصها المؤمن للعبادة وينقطع تماما عمّا يقوم به في سائر الأيام العادية من نشاط وعمل. وهذا واضح في الدّيانة اليهوديّة التي تُخصّص مثلا كلّ يوم سبت لذلك. ونجد نفس الشيء عند بعض الشعوب البدائيّة الأستراليّة التي درسها أميل دور كهايم : راجع كتابه : *

Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 438 - 440.

⁴ وهي الأراضي التي كانت توزّع على المقاتلة العرب في البلدان المفتوحة ويمكن أن يكون الدّين من ورائها ذلك أنّ هذه الأراضي تعتبر في المنظور الإسلامي ملك الله الذي جازى به المسلمين الفاتحين وأهل مكة بالخصوص عمّا فاتهم من "خيسرات" : "وإن خفتهم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله" : سورة التّوبة، الآية 28.

وأصل القطائع من قطع ومنه القطيع وهو الغصن تقطعه من الشجرة... والقطعة من الشيء طائفة منه... وأقطعته قطيعة أي طائفة من أرض الخراج... راجع ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 221 - 224.

بالعنصر الديني المحاط بالتحريم Le sacré، الذي قد يختلف شكله، فيمكن أن يتمثل في إله أو مجموعة من الآلهة أو بيتا مقدسا أو عين ماء أو حتى الأرض نفسها لكن المضمون يظل نفسه ويتمثل في الحرمة الدينية التي يكتسبها المكان وانفصاله التام عن الحل.

وتتجسد هذه الفكرة الدينية القديمة المتجذرة في دين العرب بقوة من خلال مؤسستي الحمى والحرم، وهما من جملة المؤسسات الدينية العربية الموهلة في القدم والتي يمكن ربطها بقديم التنظيم القبلي والعشائري في الوسط العربي الصحراوي، وتجمع المجموعات البدوية حول عيون المياه بالخصوص¹ ثم حصلت في ما بعد تطورات تفرعت عن هذا الأصل القديم.

ولا تميز المصادر القديمة بوضوح بين الحمى والحرم وغالب الظن أن الحمى سبق من الناحية الزمنية الحرم لعلاقته المتينة بالاقتصاد الرعوي وبالعالم البداوة والترحال وإيماننا بالأسبقية التاريخية لهذا النمط من العيش في المحيط الصحراوي.

الحمى²

يتمثل الحمى في قطعة أرض خصبة يجري فيها الماء وترعى بها بعض الحيوانات الداجنة إبل وأغنام، والبرية كالغزال، وتحط على أغصان أشجارها الطيور المختلفة وتكتسب هذه الأرض ميزتها من كونها موقعا مقدسا ومحرمًا، تحيط به موانع دقيقة وعميقة من حيث المعنى تهّم بالأساس الفضاء الذي يُحجّر بيعه أو تقسيمه والحيوان الذي يمنع صيده والنبات والزرع الذي لا يحق إقتلاعه وجنيه وتستمد هذه الموانع جذورها من فكرة دفيئة تتمثل في أن الحمى هو ما تقنطعه القبيلة للعالم الفوقي وهو عالم القوى الإلهية الخفية، المجهول والمقدس لتعالیه على الإنسان العادي فردا كان أو مجموعة لماذا هذا الاقتطاع وإلى ماذا كان يرمز؟

سبق وأن أشرنا إلى ارتباط الحمى بالاقتصاد الرعوي ونمط عيش الترحال والتنظيم الاجتماعي المبني على النمط القبلي والعشائري فيكون الحمى عندئذ إفرادا

¹ يقول ديكوبار :

"Le hima, Le haram, indiquaient l'existence quelque part, dans le passé ou dans le présent, d'un groupement tribal", *Le mendiant et le combattant*, p 285.

وتظل معلوماتنا بخصوص الحمى مقتضبة على عكس الحرم الذي خلف آثار.

² من حمى الشيء حميًا وحميًا وحميًا وحميًا : منعه ودفع عنه... وأحمى المكان : جعله حميًا لا يقرب... والحمى موضع فيه كلاً يُحمى من الناس أن يُرعى... انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 348.

لعالم البداوة الخاص، وتجسيدا لرغبة المجموعة العشائرية، وهي رغبة جامحة، في البقاء والاستدامة في وسط بيئي صعب ومنقر يفتر حاجتها الماسة لمساعدة القوى الفوقية، وقد يمثل الحمى انعكاسا لها على الأرض مما يجعله فضاء محرما لأنه محاط بتأثيرها لذلك يُحجّر تقسيمه والانتفاع بخيراته ويصبح وجوده رمزا لوحدة المجموعة وانسجامها وبقاؤها متماسكة لا تُشتت، وبما أن البقاء رهين الغذاء ومآته الاقتصاد الرعوي في مثل ذلك الوسط الطبيعي فإن الفكرة الاقتصادية واردة في الحمى، ترمز إليها تلك الحيوانات الراعية بأمان وعين الماء الجارية والنبات، إلا أنها فكرة مهمشة وثانوية ومحتاجة إلى عنصر الدين الذي كان يربط بصفة مبسطة لكن قوية بين الاقتصاد الرعوي والجماعة والتحرير.

ويبرز هذا العنصر بوضوح في المناسبات الدينية الموسمية التي يتم أثنائها وبصفة إستثنائية اختراق الممنوع، فتذبح بعض الأنعام وتقام وليمة جماعية يشترك في تناولها أفراد المجموعة في ذلك الفضاء الخاص الذي ترفرف فوقه القوى اللامرئية وتحميه هو وأصحابه ويذكي الاتصال بالمقدس والممنوع بتلك الطريقة الخاصة والاستثنائية¹ اللحمة بين أفراد المجموعة ويحييها ويمنحها شحنة دينية متجددة يستمدّها من قدسية الفضاء المحاط بجميع مكوناته بقوى التحريم يرمز الحمى من جهة أخرى إلى الحدود الخارجية للمجموعة ذلك أنه يُحجّر على من لا ينتمي إليها المشاركة في تناول قربانها الجماعي ويبرز من خلال ذلك أهمية دور الدين في رسم حدود القرابة من الخارج، وتوطيد أواصرها من الداخل وإضفاء طابع القدسية عليها، فيكون الحمى شاهدا على جدلية العلاقة بين الدين والمجتمع² كما تضمن كل الموانع الملتصقة به بقاءه ثابتا بكل عناصره في وجه قوى الدهر³، لا ينتابه تغيير فيظل خير شاهد على وجود المجموعة القبلية أو العشائرية، وأفضل حافظ لتاريخها وتاريخ أجيالها المتعاقبة.

¹ يكتسي الحيوان طابعه المقدس والممنوع من خلال تحريم صيده وأكله، إلا أن هذا لا يمنع دخوله في مكونات بعض الأطباق التي تؤكل في المناسبات الدينية فقط، عند العديد من الشعوب البدائية التي أشار إليها دور كهانيم في كتابه :

Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 181 – 186.

² راجع : نفس المرجع، ص 494 وص 599 - 616.

³ وهو مفهوم غامض حير العرب القدامى وتردّد ذكره في القرآن : "وقالوا ماهي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر..." سورة الجاثية، الآية 24. وفي القرآن أيضا : "هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا" سورة الإنسان، الآية 1.

الحرم

سبق وأن أشرنا إلى عدم وضوح الفارق بين الحمى والحرم في المصادر العربية القديمة بجميع أنواعها والحرم من بين المؤسسات الدينية القديمة أيضا، التي يمكن إدراجها كالحمى في إطار فكرة التحريم المتجذرة في تاريخ العرب القدامى وورد ذكر الحرم في القرآن بعلاقة مع العالم الإلهي أو لم يروا أننا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم¹ ويبرز من خلال هذه الآية فصل الحرم عن عالم الحلّ وهي فكرة قديمة ورثها القرآن وطوّرها وطبعها بطابعه الخاص ولا يختلف الحرم عن الحمى في كونه يتمثل أيضا في فضاء جغرافي مقدّس، تحيط به موانع تفصله عن الحلّ، إلا أن مصادرها تعرّضت بالخصوص إلى ذكر الحرم المكي المشار إليه في الآية القرآنية المذكورة ويبرز هذا من خلال تعريف ابن منظور للحرم حرم مكة وما أحاط إلى قريب من الحرم وقيل الحرم قد ضرب على حدوده بالمنار القديمة التي بيّن خليل الله، عليه السلام، مشاعرها وكانت قريش تعرفها في الجاهلية والإسلام لأنهم كانوا سكان الحرم ويعلمون أنّ ما دون المنار إلى مكة من الحرم، وما وراءها ليس من الحرم، ولما بعث الله عزّ وجلّ محمدا، صلى الله عليه وسلم، أقرّ قريشا على ما عرفوه من ذلك، وكتب مع ابن مربع الأنصاري إلى قريش أن قرّوا على مشاعركم فإنكم على إرث إبراهيم، فما كان دون المنار، فهو حرم لا يحلّ صيده ولا يقطع شجره، وما كان وراء المنار، فهو من الحلّ يحلّ صيده إذا لم يكن صائده محرما².

ونلاحظ من خلال هذا التعريف تشابها كبيرا في المعنى بين الحمى والحرم المكي بخصوص نوعية الممنوعات المحاطة بكليهما من ناحية، واحتلال كلّ واحد منهما فضاء جغرافيا محدّدا، منفصلا تماما عما يحيط به من أراضي تابعة لعالم الحلّ وإن تبين أنّ حدود الحرم المكي كانت واضحة المعالم³، فإننا لا نعرف كيف كان يُرمز بالضبط إلى حدود الحمى في البوادي وتظلّ قصّة كليب وائل وطريقته الخاصة والطريقة في جعل عواء كلبه علامة على حدود حماه⁴، معبرة على أهمية الرّمز والإشارة في التّخاطب والتّحاور بين أفراد المجتمع الجاهلي في الوسط الصّحراوي.

¹ سورة العنكبوت، الآية 67.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 138-139.

³ كلما دعت الحاجة لإقامة أنصاب الحرم في الفترات الموالية لوفاة الرّسول لجأ الخلفاء إلى أصحاب المعرفة بها لتحديدّها. ونشير على سبيل المثال أنّ الخليفة عمر طلب ذلك من الأزهر بن عبد عوف عمّ عبد الرّحمان بن عوف وكان ذا منّ ودراية بها... راجع: البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 39 - 40.

⁴ سبق وأن أشرنا إلى هذه القصّة. ونلاحظ هنا أنّ عبارة حمى يمكن أن تطلق أيضا على الملكية الخاصة التي تُمنع على العموم. ويصبح المانع في هذه الحالة دنيويّ: راجع ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 348.

الصَّعْب، الذي تكيّف معه الإنسان العربي بذكاء لاعم، ممّا ساهم في خلق تقارب ثقافيّ وحّد إلى حدّ ما بين الأشخاص الذين كانوا يعيشون في ذلك الفضاء الخاصّ، وساهم بطريقة أو بأخرى في تهيئة الأرضيّة الملائمة لاستقبال الإسلام.

ويتجلّى ممّا سبق ارتباط الحمى بعالم البدو والحرم بعالم الحضر وإن ظلت الحدود الفاصلة بين العالمين غير واضحة المعالم في تلك الفترة بالذات، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك، لأنّ سكان مكّة وغيرها من حواضر المنطقة العربيّة الوسطى من أصل بدويّ وهذا هامّ جدّا لفهم العديد من الخصوصيّات الثقافيّة لسكان الجهة وربطها بأصلها البدويّ ويرجّح من جهة أخرى صحّة الرأي القائل بأنّ الحرم يمكن أن يكون شكلا متطوّرا عن الحمى أمّا العكس فيصعب قبوله¹.

ويبرز من خلال ما تمدّنا به مصادرنا من أخبار مقتضبة أنّ الحرم يتمثّل في قطعة أرض محاطة بموانع تفصلها عن عالم الحلّ، في وسط من الأوساط الحضريّة ونستمدّ هذه الأرض حرمتها من إحدى المعالم الدينيّة التي غالبا ما تتوسّطها وهذا أمر غير ضروريّ بخصوص الحمى²، وتكون إمّا معبدا أو صنما أو مجموعة أصنام أو مذبج³.

ويتفق هذا مع التفسير الوارد في الأبحاث التي تناولت دراسة موضوع الحرم⁴ والتي أجمعت كلّها تقريبا حول وضع مفهوم موحد له ذكره هشام جعيط في كتابه الكوفة، يتمثّل في كونه أرض مقدّسة مُحَرّمة ينتفي عنها العنف إزاء كلّ ما هو حيّ فهو

¹ راجع :

C. Décobert, *Le Mendiant et le combattant*, p. 186.

² نفس المرجع، ص 170.

³ لم نولّ هذا العنصر الهامّ من الجهاز الديني عند العرب القدامى وغيرهم من الشعوب القديمة الأهميّة التي يستحقها في بحثنا الحالي بسبب غزارة المادّة، وسوف يكون ذلك موضوع بحث لاحق، ونشير فقط إلى أنّ المذبج كان مقترنا في جميع الحضارات البشريّة القديمة بالتضحية، راجع :

E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p 488 – 489.

ويبدو أنّ المصريين كانوا أوّل من جعل للآلهة مذابح وأخذ اليونان عنهم ذلك، راجع :

F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, p 284 – 286.

⁴ نذكر من بينها :

- R. B. Serjeant, "Haram and Hawtah : the sacred enclave in Arabia", in *Mélanges Taha Hussein*, Le calre 1962, p. 50...

ولم نتعرّض لمفهوم حوطة لعلاقته باليمن في الفترة الحديثة.

-Nagel, "Some considerations concerning the pre-Islamic and the islamic fondations of the authority of caliphate", in *studies on the first century of Islamic society*, 1982, p. 180...

-C. Décobert, *Le mendiant et le combattant*, p. 172 – 173 .

أرض سلام مهيأة لاستقبال القبائل للحج والأسواق¹ ويشير هذا التعريف إلى اقتران الوظيفة الدينية بالإقتصادية، فالحج يستلزم مقاما دينيا يُزار، تمثل بخصوص مكة في البيت، المعروف في الثقافة العربية بالكعبة وهي البيت المربع، سُمي كعبة لإرتفاعه وترتبه وكل بيت مربع فهو عند العرب كعبة² وورد ذكر الكعبة في القرآن مرة واحدة وتعريفها بالبيت الحرام جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس³ وما نلاحظه من خلال هذه الآية وغيرها⁴ هو تبني الله ملكية البيت مما يضيف عليه صفة الحرام، وملكية الله للبيت مفهوم إسلامي جديد لم يكن يعرفه العرب وحجّتنا الآية التي نصّها فليعبدوا ربّ هذا البيت⁵ والتي يبدو من خلالها أنهم كانوا يقدّسون البيت لحدّ ذاته ولإيوانه الحجر الأسود⁶ لسبب بعيد نسي لكن رموزه ظلت حيّة من خلاله ومتجرّدة عن معناها الأصليّ البعيد وهو الإعتقاد القديم والرّاسخ بأنّ الإله يسكن حجارة بيت إيل وهذا تعرّضنا إليه سابقا عند دراستنا لمفهوم البيت في الباب الثاني من هذا العمل، كما يمكن أن يفسّر هذا أسباب تقديس العرب للحجارة واعتبارها عنصر تطهير لما هو رجس أو

¹ هشام جعيط، الكوفة...، ص 206 - 207.

² راجع ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 107 - 108. والكعبة معروفة عند النبطيين ويسمونها "ربعة"، راجع :

Dussaud, *la Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p 42.

وورد ذكر بيوت أخرى في كتاب الأصنام من هذا القبيل ككعبة بنجران كان بنو الحارث بن كعب يعظمونها وبيت لبني ربيعة كانوا يطوفون به اسمه "الكعبات" أو "ذو الكعبات..." راجع: هشام بن الكلبي، كتاب الأصنام، ص 111، وص 44 - 45.

³ سورة المائدة، الآية 97.

⁴ مثل : الآية عدد 125 من سورة البقرة : "وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمانا.." والقيام معناه الوقوف والثبات.. راجع : ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 355.

⁵ سورة قريش، الآية 3. وهي مكية تعطينا فكرة على حالة المكيين العقائدية في تلك الفترة حيث يتضح أنّ ما يُعبدونهم عليهم القرآن هو أنهم لا يعبدون الله كمفهوم مجرد، رغم رسوخ الفكرة في وعيهم الجماعي، وهي على حدّ قول هشام جعيط فكرة قديمة يبدو أنّها تركزت في الأصل في الجهة الشماليّة من جزيرة العرب مهد أولى الحضارات العربيّة القوافلية كالحيانيّ والتمودية، أصيلة جنوب الجزيرة، بشهادة الإسلام الذي يذكر ثمود وصالح المبشر بالله في العلاء : سورة الشعراء، الآيات 142 و143 و144.

وانتصب هذا المفهوم كذاكرة قديمة للعرب ظلّ في حالة سباتٍ إلى أن أحيته الدعوة المحمّدية في مرحلتها البشريّة عندما توقّرت ظروف ذلك. ولم يكن الأمر مماثلا في مكة حيث لم يرد مصطلح الله في السور المكيّة لعدم رواجه بهذه الصيغة والمعنى. وعوضته كلمة الربّ التي سبق وأن تعرّضنا لها وكانت مرتبطة بمقام، وبما أنّ الكعبة كانت مقاما بدون ربّ، جعل له الإسلام ربّا هو الله ودعاهم لعبادته.

⁶ وتمت الإشارة إلى وجود حجر مماثل في روما يعود تاريخه إلى القرن الثاني قبل الميلاد تقريبا، في شكل تمثال مشخّص للإلهة سيبال التي يعود أصلها إلى آسيا الصغرى وتعرف عند الرّومان بالإله الجدّة، راجع :

Encyclopaedia Britannica, vol 6, p 916.

ويبدو أنّ سيبال تُنطق "كوبال" فهل يمكن ربط علاقة بينها وبين الإله العربي "هبل" ؟ لا نستطيع الإجابة حاليّا عن هذا السؤال في غياب أدلة إضافية ومقنعة، لكنّ هذا من شأنه أن يبعث عن التفكير، خاصّة وأنّ الحضارة العربيّة تعرّضت بحكم المعاملات التجاريّة إلى عديد التأثيرات الخارجيّة.

نجس وهو تقديس مرتبط بالإعتقاد السامي القديم بأن الحجارة مسكن الإله وهذه فكرة محورية في الثقافة الدينية السامية، تعرضنا إليها في مناسبات عدة من هذا البحث. ونقرأ في العديد من أسفار التوراة كسفر الخروج، أن يهوي yahve أمر موسى بأن يرفع له مذبحاً بحجارة صلبة غير مصقولة لأن ذلك يفقدها قدسيّتها¹.

كما أن عادة إراقة دم الضحية على الحجارة تدخل في نفس هذا المعنى وقال القتيبي في تعريفه للتصيب أنه صنم أو حجر وكانت الجاهلية تنصبه، تذبح عنده فيحمر بالدم² وبالتالي لا نعتقد أن العرب القدامى كانوا يعبدون الحجارة لحد ذاتها³، لكن باعتبارها كانت في الأصل سكنى الإله فئسي الأصل وبقي الرمز وإن هذه القدسيّة القديمة التي اكتسبتها الحجارة في تاريخ الحضارة السامية والتي ظلت عالقة في اللاوعي الجماعي تفسر وحدها سبب استعمال هذه المادة المقدسة لنحت تماثيل الآلهة وخاصة كعنصر تطهير لما هو رجس، وهذا جليّ في إحدى طقوس الحجّ الأكبر المعروفة برمي الجمار وهي حجرات صغيرة، وفي التيمّم بالحجارة⁴، وفي أمور أخرى دنيويّة تعرضنا إليها تتمثل في عقوبة الرجم التي أقرّها الإسلام والتي تستمد جذورها من هذا المعنى القديم⁵.

ويصعد القرآن في الزمان بطريقة رائعة لربط البيت الذي يستمد قيمته من الحجارة، بالتاريخ السامي القديم وبشخصيّة إبراهيم، الجد المشترك للديانات السماويّة الثلاثة وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل⁶، ممّا زاده أكثر قداسة في الضمير العربي والإسلامي.

وزاد الإسلام بذلك تثبيتاً لحرمة البيت التي كان عليها في العهد الجاهلي والتي تستمد جذورها من عهد سحيق كما ذكرنا.

وإلى جانب الحجر الأسود يستمد البيت حرمة من الركن اليماني وإن كان بدرجة ثانية.

ويشتمل إشعاع الحجر المقدس كلّ ما يحيط به البيت القائم عليه والفضاء

¹ L'exode, 20, 26

² ابن الكلبي، الأصنام، ص 11.

³ من الممكن أن ذلك وُجد في فترات ما قبل التاريخ في العصور الحجرية.

⁴ "يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمّموا صعيداً طيباً..." سورة النساء، الآية 43. الصّعيد : وجه الأرض : ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 344.

⁵ انظر سورة الفيل، الآية 4. وراجع قصّة شعيب التي تعرضنا إليها في الباب الثاني من هذا البحث.

⁶ سورة البقرة، الآية 127.

المحيط به¹ حيث يقع الطواف ويسمى المسجد²، كما ترتفع في الفضاء المكي المحرم صخرتي الصفا والمروة، حيث كانت تذبح الأضاحي في الفترة الجاهلية كما بينا ذلك آنفاً، ويقع السعي بينهما³ ويكمل بئر زمزم أبرز عناصر المجموعة المقدسة المكونة للفضاء المكي المقدس.

ولا بدّ عند هذا المستوى من البحث من التعرّيج من جديد على الدور التاريخي والهامّ الذي لعبته قبيلة قريش من خلال شخصية قصي⁴ في تنظيم المجال الحضري المكي قرابة قرن قبل ميلاد الرسول باستغلال ذكي للعامل الديني، ويبدو أنّ مكة كانت قبل ذلك مجرد تجمع سكني في شكل مخيمات ضربها البدو حول الكعبة المقدسة منذ زمن بعيد، قرب بئر زمزم للتزوّد بالماء، فكان قصي على حدّ تعبير الأزرقى أول رجل من بني كنانة أصاب ملكاً وأطاع له به قومه⁵ ويظهر حسب الروايات أنّه وضع خطأ حول الكعبة وأمر بالبناء دونه وحرص على وضع طرقات بين البيوت يؤدّي جميعها إلى ساحة الحرم وهو الفضاء المقدس الذي كان يهيمن على المشهد الحضري وأمر بأن لا ترتفع المباني على الكعبة لتظلّ مشرفة عليه⁶ ممّا يؤكد أهميّة المقام الديني الذي اكتسبته مكة والذي كان أصل ازدهارها وإشعاعها في المجالات الأخرى⁷.

هذا المقام الديني أضفى على كامل الفضاء التابع له طابع التقديس، حيث جُعِلت مكة مكاناً آمناً محاطاً بممنوعات عديدة⁸ تُكرّس هذه الفكرة المتجذّرة في واقعها البيئي بدون أن تكون عفوية، ذلك أنّ حرمة المكان تجعل كلّ من يدخله في أمن ومأمن

¹ لا بدّ من التذكير بفكرة العدوى التي أشار أميل دور كهايم إلى تسربها من كلّ الأشياء المقدسة وذلك في جميع الديانات القديمة، لإحتوائها على قوة داخلية نافذة تجعلها تشعّ على كلّ ما يحيط بها :

E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 457 – 467.

² يبدو أنّ الكلمة مأخوذة من "مسقّد" باللغة العبريّة ومعناه مكان للعبادة في الهواء الطلق وترادفه كلمة "بيع"، هذا نعرفه بفضل ما تركه اليهود الذين استقروا خلال فترة طويلة في مصر العليا، من وثائق قديمة. وإنّ هذا يتماشى إلى حدّ ما مع التفسير العربيّ لكلمة مسجد إذ نقرا في لسان العرب : "المسجد الذي يسجد فيه وهو كلّ موضع يتعبد فيه..." يدعمه حديث النبي : "جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً : ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 175.

³ راجع : M. Gaudet - Demombynes, *Mahomet*, p 480

والسعي عدو دون الشّدّ : ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 271.

⁴ سبق وأن ذكرنا أنّ هشام جعيط اعتبر قصي شخصية تتراوح بين الأسطورة والتاريخ : الكوفة، ص 206. ويمكن الرجوع أيضاً بخصوص هذه الشخصية إلى الأزرقى، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ص 103 - 115.

⁵ المصدر نفسه، ص 107.

⁶ راجع سمير الدسوقي عبد العزيز : "مكة المكرمة : دراسة في جغرافيّة المدن"، في بحوث المؤتمر الجغرافي الإسلامي الأول، المجلد 7، ص 335.

⁷ يمكن الرجوع إلى حياة قطاط، مقاربة في أنثروبولوجيا تاريخيّة للعرب في القرن السادس ميلادي، شهادة الدراسات المعمّقة، جامعة تونس I...، تونس 1996، ص 42 - 46.

⁸ "يا أيّها الذين آمنوا لا تقتلوا الصّيد وأنتم حرم..." سورة المائدة، الآية 95.

من كلّ الأخطار ومن دخله كان آمناً¹.

ولقد كان لموقع مكة على الخط التجاري القديم الرابط بين اليمن والشام دوراً كبيراً في ازدهار الحركة الاقتصادية القائمة أساساً على التجارة، فأصبحت في القرن الخامس ميلادي مركزاً تجارياً مشعاً استقطب كلّ القبائل ونمت حوله أشهر أسواق العرب كعكاظ بأعلى نجد وذو المجاز ومجّة².

وساهمت مكانة مكة الدينية والأمن الذي توفره للزائرين في تنامي دورها ونفوذها الأدبي لعلاقتها بالحرم³، وفي ارتقائها إلى رتبة مركز مالي هام⁴. وزاد سكان مكة في نهاية العصر الجاهلي في إثبات حرمة الحرم بابتداع أو إحياء نظام الحمس، الذي يمكن اعتباره أيضاً من بين مؤسسات التحريم التي كانت تشمل نوعاً معيناً من الأشخاص في تلك الفترة وكان بارتباط متين بالحرم كفضاء مقدّس.

5 الحمس

يعبّر التفسير اللغوي القديم لكلمة حمس أحسن تعبير عن نوعيّة النظام الذي يمثّله وهو متفرّع عن جذع ح م س ومعناه اشتد والحماسة المنع والتحمّس التشدّد والأحمس المتشدّد على نفسه في الدّين وتحمّس تحرّم⁶.

ويستجيب نظام الحمس إلى نفس منطق الفصل بين الأشياء المرتبط بفكرة التحريم، ونعتبره من التدابير الذكيّة التي اتخذتها قريش لتزيد في حرمة الحرم المكي بالنسبة للزائرين والتماهي معه إلى أقصى درجة وذلك بإحاطة نفسها مثله تماماً، بموانع

¹ سورة آل عمران، آية 97.

ويتجلى من خلال المصادر العربيّة الأخرى مدى تجنّب هذه الفكرة في الثقافة الدينيّة العربيّة، حيث يروى أنّ قريشاً أقامت بمكة لا ينبغي بعضها على بعض، فكان أول من بغى من قريش المقاييس (أبناء قيس بن عديّ بن سهم) وهم الغياطة، تباغوا بينهم فبعث الله فارة على ذبالة (قتيلة) فيها نار فجرتّها إلى خيام لهم فاحترقوا. كما قالت امرأة لابنها وكان ذا شرارة وبغي وظلم :

أبني لا تظلم بمكة لا الصغير ولا الكبير...

أبني من يظلم بمكة يلق أطراف الشّرور

الله أمّن طيرها والوحش يعقل في ثبير...

راجع البلاذري، *انساب الأشراف*، ج 10، ص 269 - 270 .

² راجع قائمة الأسواق المشهورة في الجاهليّة في كتاب ابن حبيب، *المحبر*، ص 263 - 268.

³ وهو نفوذ هامّ أمام غياب نظام القوّة المركزيّة واستفحال عادة الثأر.

⁴ راجع : W. Montgomery, *Mahomet*, p 21 - 22

⁵ راجع بخصوص هذا النظام : ابن حبيب، *المحبر*، ص 179 - 180.

⁶ ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 323 - 324.

دقيقة ومعبرة، ثرية بالرموز التي يصعب فكها.

وسوف نكتفي في هذا العرض بإبراز أهم خصوصيات هذا النظام، الذي يمكن أن نكون قريش ابتدعته¹ أو أحبته بعملية الجمع بين عناصر دينية قديمة حفظتها الذاكرة وعوامل حديثة مرتبطة بالإقامة في الحرم.

ويمكن إدراج نظام الحمس في إطار ما عبّر عليه أميل دور كهائم بالطقوس السلبية التي يسيطر عليها المنع وإنّ إستعراض البعض من خصوصيات هذا النظام يكفي لدعم هذا الرأي، فنقرأ في لسان العرب أنّ الحمس قريش² لأنهم كانوا يتشدّدون في دينهم وقيل كانوا لا يستظلون أيام منى ولا يسألون السمن ولا يلقطون الجلة وكانوا لا يخرجون أيام الموسم إلى عرفات³ ونلاحظ في هذا التعريف سيطرة السلبى على الإيجابي من خلال أداة النهي لا، وكان ما فرضوه على أنفسهم من ممنوعات بهمّ غذاءهم⁴ وسلوكهم وطريقتهم في التديّن في المواسم الهامة كالحجّ، حيث نراهم يتركون الوقوف على عرفة والإفاضة منها، وهم يقرّون على حدّ قول ابن اسحاق، بأنّها من المشاعر والحجّ ودين إبراهيم ويرون لسان العرب أن يفيضوا منها، إلا أنّهم قالوا : نحن أهل الحرم، فليس ينبغي لنا أن نخرج من الحرم، ولا نعظم غيرها، كما نعظمها نحن الحمس، والحمس أهل الحرم⁵ ويتّضح من خلال هذا القول أنّهم يستمدّون شرعية ما فرضوه على أنفسهم من موانع وتشدّدهم في ذلك، بانتمائهم إلى الفضاء المقدّس الذي ربطوا هويّتهم به واستقوا منه تحرّمهم⁶ ولم تقتصر قريش على فرض كلّ تلك الموانع على نفسها فحسب أثناء موسم الحجّ، بل فرضت على الزائر⁷ جملة من القواعد ألزمتهم التقيد بها، نذكر من بينها الامتناع عن أكل طعام جاؤوا به معهم من الحلّ إلى

¹ ابن هشام، السيرة النبوية، ج 1، ص 184.

² أدخلت قريش معها في الحمس خزاعة وكلّ من نزل مكة من قبائل العرب... راجع ابن حبيب، المحبّر، ص 178-179.

³ ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 324.

⁴ بخصوص التحريمات الغذائية وأكل أنواع من الطعام والامتناع عن البعض الآخر في بعض المواسم الدينية، فإنّها من العادات القديمة التي نجدها أيضا عند الشعوب "البدائية" التي درسها دور كهائم بأستراليا، ونجدها أيضا في الديانات الكبرى. وهي معروفة خاصة في الديانة اليهودية، راجع :

E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 443.

⁵ ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الأوّل، ص 184.

⁶ راجع : C. Décobert, *Le mendiant et le combattant*, p 187.

⁷ وهم الحلة من العرب ذكر من بينهم ابن حبيب : تميم كلّها غير يربوع (من الحمس) ومازن وضبة وحميس وظاعنة والغوث بن مرّ وقيس عيلان بأسرها ماخلا ثقيفا (من الحمس)... راجع قائمة في هؤلاء في كتاب المحبّر، ص 179.

ويشير ابن حبيب إلى وجود قبائل الطلس وهم سائل أهل اليمن وأهل حضرموت وعك وعجيب وإياد بن نزار ورضعهم ابن حبيب بين الحلة والحمس : راجع ص 179 وص 181 من نفس المصدر.

الحرم وعدم الطّواف بالبيت إلا في ثياب الحمس¹، فإن لم يجدوا منها شيئاً طافوا عراة²، أمّا إذا طافوا بثيابهم التي جاؤوا بها من الحلّ فعليهم إلّاؤها عند فراغهم من الطّواف فلا ينتفع بها أحد ولا تُمسّ أو تُقرب وهي اللّقى³، ويمكن أن ينطبق عليها صفة الرّجس لما علق بها من ذنوب ونجاسة أثناء عمليّات الطّواف الهادفة في الأصل إلى التّطهر، وهذا معروف في أقدم الحضارات البشريّة⁴، ولم يذكر ابن اسحاق كلّ جوانب نظام الحمس، التي لمّح إلى بعضها القرآن وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكنّ البرّ من إتقى وأتوا البيوت من أبوابها⁵، ذلك أنّ الحمس كانوا يقيمون لأهل الحلّ الذين يأتون حجّاجاً أو عمّاراً بيوتاً في الحرم ويفرضون عليهم أن يدخلوها من الخلف لماذا ؟

لو تأملنا في جملة الموانع التي كان يفرضها أهل الحرم على الزائرين من أهل الحلّ، كمنعهم من أكل طعام جاؤوا به من الحلّ، أو الطّواف في ثيابهم وإجبارهم على اقتناء ثياب أهل الحمس للقيام بذلك، يتبيّن لنا أنّها موانع هادفة ومعبرة لوضعيّة دقيقة تتجلّى خاصّة من خلال مسألة الدّخول إلى البيوت من خلفها التي تعبّر على إرادة ذكيّة وقويّة لأهل الحمس في إقحام أهل الحلّ في الحرم لكن بصفة وقتيّة، ليصبحوا من أهله ويتقمّصوا حرمة ظاهريّاً، وهذا يدلّ عليه أمر الدّخول إلى البيوت من خلفها ولا من

¹ يقول ابن حبيب أنّه كان لكلّ رجل من الحلّة حريميّ من الحمس يأخذ ثيابه ليطوف بها. وأنّ الرّسول كان حريميّ عياض بن حمار المجاشعي : راجع : نفس المصدر، ص 181.

² تقول العرب : "لا نطوف في الثياب التي قارفنا فيها الذنوب" : راجع الأزرق، أخبار مكة ...، ص 125.

³ راجع ابن هشام، السيرة النبويّة، القسم الأوّل، ص 186 - 187.

لوحظ تبنيّ نفس السلوك الدّينيّ تقريباً عند بعض الشعوب التي تمّ نعتها بالبداينيّة والتي نالت اهتمام المختصّين في علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وغيره، حيث أشار دور كهائم أنّه كان يُفرض في بعض الجماعات على كلّ من يشارك في أداء بعض الطّقوس الدّينيّة التّجرّد تماماً من ثيابه. وإذا ارتدى الشخص في مثل هذه المناسبات بعض الأشرطة أو الأحزمة فيجب عليه بعد أداء الواجب الدّينيّ التّجرّد منها ودفنها أو حرقها. وإذا قام الشخص بتزويق جلده ببعض الألوان فعليه إزالتها تماماً قبل العودة إلى حياة الحلّ العاديّة: راجع :

E. Durkhiem, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 437.

⁴ عند الرّومان واليونانيّين وغيرهم وخاصّة عند الشعوب السّامية القديمة. وتشهد الآثار التي خلفتها أولى الحضارات العربيّة التي ظهرت على الساحة التاريخيّة في الشمال على رواج هذه العادة في ثقافتهم الدّينيّة :

R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p 117.

والتي ظلّت قائمة إلى الفترة القريبة من الإسلام. وتقول مصادرنا أنّه كانت للعرب حجارة منصوبة يطوفون بها ويُعترون عندها يسمّونها الأنصاب، ويسمّون الطّواف بها الدّوار ونذكر ممّا جاء من شعر بخصوص هذه العادة ما قاله عامر بن الطفيل، وكان أتى غيّ بن أعصر يوماً فوجدهم يطوفون بنصب لهم فبهر بجمال فتيانهم وهنّ يطنن به :

إلا يا ليت أخوالي غنيّاً عليهم كلّما أمسوا دّوار

هشام الكلبي، كتاب الأصنام، ص 42.

ويبقى السّؤال مطروحاً : إلى ما كان يرمز إليه الطّواف ؟ فهل كان عمليّة تطهر أم تحويطاً للشيء المقدّس الذي يطوفون حوله ؟ أم رمزا لإلتحام المجموعة وتماسكها حول ما يصنع لحمتها ؟

⁵ سورة البقرة، الآية 189.

أبوابها كأصحابها الحقيقيين ويرمز ذلك إلى تملك وهمي غير حقيقي للمكان يرتبط بفترة معينة وهي الحج لأسباب هادفة ومعروفة.

ويبرز من خلال الموانع التي فرضوها على أنفسهم أيضا والتي أضفت عليهم حرمة خاصة مرتبطة بالبيت والحرم المكي، شعورهم بالترفع على أهل الحل بتحريمهم على أنفسهم السكّن في بيوت الشعر التي ترمز إلى البداوة، والإقامة في بيوت الأدم المعبرة عن وضعيتهم كخضر¹.

لقد استغلت قريش بذكاء الدين وما يخوله لها من امتيازات لترسيخ هيمنتها على بقية القبائل العربية² وحتى تكون هذه الهيمنة منيعة ألصقتها بالموروث الديني الهام، المتجذر في الذاكرة الجماعية وأحاطت نفسها بنظام دقيق من الممنوعات التي لم تكن غريبة تماما عن العرب، بل تم استنباطها من محيطهم الثقافي ومن دين العرب.

طقوس الإحرام والتحرّم في الثقافة الدينية العربية

لم يكن التحرم غريبا عند البدو وسبق أن تعرّضنا إلى أمثلة تخص هذه العادة القديمة في الباب الثاني من هذا البحث، ممّا يبيّن أنّ التحرم لم يكن مرتبطا فحسب بأداء بعض المناسك الدينية كالضحية والحج، بل كان ضروريا عند القيام بأي عرف يقّسه المجتمع العربي وخاصة الثار الذي يشكل عنصرا هاما في دين العرب.

ويستدعي التحرم أو الإحرام التقيد بسلوك معين يستند إلى قواعد دقيقة ترمز إلى الوضعية الخاصة التي يصبح عليها المتحرّم ويمكن أن تختلف شروط التحرم لأداء واجب الثار عن شروط الإحرام للدخول في الفضاءات المحرّمة لأداء مناسك العمرة أو الحج أو للضحية، لكنّه اختلاف لا يتعدى الشكل لأنّ المعنى واحد وهو الالتزام بجملة من الموانع واتباع سلوك معين طيلة فترة التحرم أو الإحرام³. ومن بين شروط الإحرام التي تشترك فيها العديد من الثقافات الدينية عنصر التطهر الطقسي الذي اتخذ

¹ راجع : T. Fahd, *La Divination Arabe*, p 127 - 128

² وهي هيمنة مشحونة بطابع اقتصادي- تجاري معروف تشبّثت به قريش عند تصديها للإسلام وهذا واضح من خلال موقفها من الآية التي نزلت بعد حجة الوداع التي نصّها "إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا، وإن خفتم عيلة" سورة التوبة، الآية 28، (سبق وأن تعرّضنا إلى هذه الآية عند ذكرنا للفتوحات) فقال الناس : "لتنقطع عنا الأسواق، فلتهلك التجارة، وليذهبن ما كنّا نصيب فيها من المرافق"، فردّ عليهم القرآن : "وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله" نفس السورة، نفس الآية : راجع ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الثاني، ص 543.

³ نشير مثلا إلى بعض شروط الإحرام لأداء مناسك الحج التي حافظ الإسلام على أغلبها كالإنتهاء عن الرّفث وما وراءه من أمر النساء وعن التطيب بالطيب وعن لبس الثوب المخيط وعن صيد الصيد... راجع ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 139.

شكلًا خاصًا عند الشعوب السامية القديمة التي استوطنت بالمنطقة بسبب ندرة الماء، وسبق أن أشرنا إلى أهميته عند العرب القدامى كعنصر رئيسي من عناصر التنظيف والزينة¹ وهي أهمية راسخة في الموروث الثقافي الديني لإرتباطها بسنة إبراهيم².

وزاد الإسلام في إثبات أهمية التطهر واعتبره شرطًا ضروريًا لأداء جميع الفرائض الدينية كالصلاة³ والصوم⁴ والحج⁵ وحتى لقراءة القرآن⁶. ويعتبر الماء أيضًا عنصرًا رئيسيًا في التطهر من الرّجس والنجاسة أو الجنابة الناجمة عن الحيض أو الجماع⁷. ويدخل التحريم والإحرام في إطار الطقوس السلبية المتمثلة في المنع والامتناع، ذلك أنّ أداء الواجبات الهامة في دين العرب ثأرا كانت أو تعبداً، يتطلب عزوفا تامًا عن الدنيا ولذاتها، وينجرّ عن ذلك حرمان⁸ الذات طيلة المدة التي يستغرقها أداء ذلك الواجب.

وتبدو الطقوس السلبية المبنية على فكرة الحرمان وسيلة للدخول في الطقوس الإيجابية باعتبارها الهدف الرئيسي للأولى وتعمّق أميل دور كهائم في دراسة هذه الفكرة للوصول إلى نتيجة دعمتها البحوث التاريخية والدراسات الميدانية، تتمثل في أنّ

¹ راجع ص 88 من هذا البحث.

² راجع ابن حبيب، المحرر، ص 329.

³ لا نعرف الكثير عن الصلاة في الفترة الجاهلية باستثناء ما لمّح إليه القرآن عند قوله : "وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية". سورة الأنفال، الآية 35.

ويتطلب موضوع الصلاة بحثًا وتمحيصًا لأهميته، ويبدو حسب قود فروي ديممينز أنّ الرسول أخذ الصلاة عن المسيحيين. وكانت تقام في بداية الدعوة الإسلامية مرتين في اليوم واحدة عند شروق الشمس والثانية عند غروبها، وقد يكون ذلك استردادًا لطقس ديني قديم لم ينسأه العرب في تلك الفترة له علاقة بعبادة الشمس (وهذا ذكرناه بخصوص الحج أيضًا) راجع :

M. Gaudet - Demombynes, *Les Institutions musulmanes*, p 66.

وحّد الإسلام مواقيت الصلاة بصفة نهائية وجعلها خمس مرات في اليوم. راجع ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 397 - 398.

⁴ الصوم في اللغة هو الإمساك عن الشيء والترك له وكان العرب القدامى يعرفونه بهذا المعنى وورد ذكره في الشعر الجاهلي : راجع ابن منظور، لسان العرب، ص 445 - 446.

والصوم أيضًا من طقوس الحرمان التي يتعذب الشخص في أدائها. وهي طقوس قديمة موجودة في العديد من الحضارات البدائية راجع : E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 446.

⁵ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 161 : انظر اغتسال عمر لإحرامه ولدخوله مكة ولوقوفه بعرفة.

⁶ لما علم عمر بن الخطاب بإسلام أخته فاطمة وخنته سعيد بن زيد غضب وذهب إليهما فضرب أخته فشجّها، ثم ندم وطلب منها أن تعطيه الصحيفة لينظر إلى ما جاء به "محمد"، فقالت : "لا أفعل حتى تغتسل فأبته كتاب لا يمسه إلا طاهر"، فاغتسل عمر : البلاذري، أنساب الأشراف، ج 10، ص 288. ولا بدّ أنّ عمرًا كان يعرف هذا العنصر الهام في الثقافة الدينية العربية وإلا لما اغتسل.

⁷ راجع ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 282 و293 وج 5، ص 120. ويبدو أنّ الرسول كان يغتسل من كل جماع ولا يباشر زوجة من زوجاته إلا بعد الاغتسال من جماع الزوجة السابقة : راجع نفس المصدر، ج 8، ص 173.

⁸ نؤكد على جانب ثراء اللغة العربية فحرمان من حرم وإحرام وتحريم...

الطقوس الدينية سلبية كانت أو إيجابية تؤدي كلها في جميع الحضارات إلى الترفيع من الشحنة الدينية عند الأشخاص¹.

ولم تكن مؤسسة التحريم تشمل الفضاءات الدينية وما تحتوي عليه من جهاز ديني أصنام ومذبح، والأشخاص فحسب، بل كانت تشمل أيضا الحيوان الذي لا تفوتنا فرصة التأكيد مجددا على الدور المحوري الذي لعبه في حياة العرب القدامى وبنانهم الفكري والثقافي.

الحيوانات المحرمة عند العرب القدامى

تذكر المصادر العربية القديمة أصنافا من الحيوانات المحرمة ووضعت لها أسماء دقيقة ومعبرة يذكرها القرآن وهي السائبة والبحيرة والوصيلة والحامي ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام².

* السائبة³

يقول ابن اسحاق السائبة الناقة إذا تابعت بين عشر إناث ليس بينهن ذكر، سئيت فلم يركب ظهرها، ولم يجرّ وبرها، ولم يشرب لبنها إلا ضيف⁴. ولا تمنع السائبة عن ماء أو كلب أو ينزع من ظهرها فقارة أو عظما، فتعرف بذلك⁵ ولا نعتقد أنّ ذلك كان عزوفا عنها بل تكريما لها.

ونقرأ في لسان العرب أنّ السائبة الناقة التي كانت تُسيب في الجاهلية لنذر ونحوه وكان الرجل إذا نذر لقوم من سفر، أو برء من مرض أو غير ذلك، قال : ناقتي سائبة، فلا تمنع من ماء ولا مرعى ولا تحلب ولا تركب⁶.

¹ راجع : E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 442

² سورة المائدة، الآية 103.

³ متفرعة عن جذع "س ي ب" : السيب : العطاء. والعرف والنافلة... ويقال ساب الماء وانساب إذا جرى... وسيب الشيء : تركه. وسيب الدابة أو الناقة أو الشيء تركه يسيب حيث شاء... راجع : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 450.

⁴ ابن هشام، *السيرة النبوية*، القسم الأول، ص 82.

⁵ ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 450.

⁶ نفس المصدر، نفس الصفحة : ونذكر بما أشرنا إليه أنفا بخصوص الرجل إذا اعتق عبدا وقال : هو سائبة، ولا يكون ولاؤه لمعتقه، ويضع ماله حيث شاء. وأصله من تسيب الدواب وإرسالها تذهب وتجيء حيث شاءت. راجع نفس المصدر، نفس الصفحة.

• البصرة

البحيرة بنت السّانبة التي تلدها بعد أن تُسَيَّب فيُخلَى سبيلها مع أمّها، فلا يُركب ظهرها ولا يُجزّ وبرها ولا يُشرب لبنها إلا ضيف مثل ما فعل بأمّها¹ وكانت تُشقّ أذنّها طولاً فتُعرف بذلك² ويذكر ابن منظور أن لحمها يُحرّم على النّساء ويُحلّل للرّجال، فإذا ماتت حلت للنّساء³ ولهذا التّحريم رموزه التي يصعب فكّها والتي يُمكن إدراجها في إطار النّظرة الازدواجيّة للعنصر الأنثوي في الفترة القديمة، واعتباره عنصراً مُحبّذاً ومُخيفاً في نفس الوقت ولنا عودة لهذه الفكرة لاحقاً.

• الوصيلة

اختلفت التّفاسير الواردة في المصادر حول مفهوم الوصيلة ويقول ابن اسحاق: الوصيلة الشاة إذا اتّمت جاءت بإثنين في بطن واحد عشر إناث متتابعات في خمسة أبطن، ليس بينهما ذكر، جعلت وصيلة قالوا : قد وصلت⁴، فكان ما ولدت بعد ذلك للذكور منهم دون إناثهم إلا أن يموت منها شيء، فيشتركوا في أكله، ذكورهم وإناثهم⁵ يروى حسب ابن هشام أن ما ولدت بعد ذلك لذكور بينهم دون بنّاتهم⁶ ويخالف ابن هشام أبيه عندما يقول الوصيلة التي تلد أمّها إثنين في كلّ بطن، فيجعل صاحبهما لآلهته الإناث منها، ولنفسه الذكور، فتلدها أمّها ومعها ذكر في بطن، فيقولون وصلت أخاها، فيسيّب معها، فلا يُنتفع به⁷ ويبرز الاختلاف بين التّفاسير بصفة جليّة في لسان العرب في عدّة جزئيات كعدد الأبطن وما هو محرّم على النّساء تناوله حليياً أو لحماً⁸، وإنّ ما يُلفت انتباهنا في كلّ ذلك هو ذلك التّمييز الجليّ بين العنصر الذكوري والعنصر الأنثوي، والتّفكير في عمق ما كان يرمز إليه من خصوصيات ثقافيّة متجذّرة في

¹ ابن هشام، السيرة النبويّة، ج 1، ص 82.

² البحر في كلام العرب الشق... ومنه قيل للثاقة التي كانوا يشقون في أذنّها شقا... وقيل البحيرة من الإبل التي بحرت أذنّها أي شقت طولاً... وقيل : البحيرة الشاة إذا ولدت خمسة أبطن فكان آخرها ذكراً بحروا أذنّها أي شقّوها وتركّت فلا يمسّها أحد : ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 324 - 325.

³ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁴ وصل من الوصل : ضدّ الهجران... والوصل خلاف الفصل... والتواصل : ضدّ التصارم... راجع نفس المصدر، ج 15، ص 316 - 319.

⁵ ابن هشام، السيرة النبويّة، القسم الأوّل، ص 82.

⁶ نفس المصدر، نفس الصفحة.

⁷ المصدر نفسه، ص 83.

⁸ راجع ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 319.

اللاوعي الجماعي، تجرّدت من معناها الأصلي وظلت في شكل رموز مبهمّة يعسر فكّها وعقلنتها، إلا أنّ ذلك لا ينفي أنّه كان لها منطقتها الخاصّة.

* الحامي¹

قال ابن اسحاق الحامي : الفحل إذا نتج له عشر إناث متتابعات ليس بينهما ذكر، حمى ظهره فلم يُركّب، ولم يُجز وبره وخُلي في إبله يضرب فيها، لا يُنتفع منه بغير ذلك².

ولا نلاحظ تمييزاً في ما يخصّ جنس ما ينتجه الفحل ذكراً أم أنثى في التفسير الوارد في الطبري³ وكذلك في لسان العرب، فيقول ابن منظور الحامي الفحل من الإبل يضرب الضراب المعدودة قيل عشرة أبطن، فإذا بلغ ذلك قالوا : هذا حام أي حمى ظهره فيترك فلا يُنتفع منه بشيء ولا يُمنع من ماء ولا مرعى⁴ وقيل أيضاً الحامي من الإبل الذي طال مكثه عندهم وقيل إذا لقح ولد ولده فقد حمى ظهره ولا يُجزّ له وبر ولا يُمنع من مرعى⁵.

ويتضح من خلال ذلك أنّ إحاطة الحامي بالمنع هو من باب الإكرام له والشكر لما ساهم به في الإنتاج الرعوي، أمّا بالنسبة للحيوانات الأخرى فيتجلى لنا من خلال ما ذكره ابن إسحاق أنّ فصلها عن الحلّ وتحريمها بإحاطتها بكلّ الموانع المذكورة وتسيبها يمكن أن يكون سببه إكثارها من إدخال العنصر الأنثوي في الوجود وهو عنصر نافع من الناحية الاقتصادية باعتبار الأنثى بطناً منتجاً، لكنّه مُخيف في نفس الوقت يجلب القلق لذلك يقع التقرب به للآلهة ويمكن أن تكون هذه الجذور الدينيّة البعيدة والعميقة من وراء فكرة التمييز بين العنصر الذكوري والأنثوي، ليس في ما يخصّ الحيوان فحسب بل في ما يخصّ الإنسان أيضاً، وإنّ هذا الرأي في حاجة لمزيد من الدّعم أمام غياب الحجج الكافية، خاصّة وأنّ الإسلام حرّم مثل هذه الممارسات⁶، ممّا

¹ من حمى الشيء حمياً... : منعه ودفع عنه... ويقال شيء حمى أي محظور لا يقرب : نفس المصدر، ج 3، ص 348 - 349.

² ابن هشام، السيرة النبويّة، ج 1، ص 83.

³ الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 303.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 350.

⁵ نفس المصدر، ص 350 - 351.

⁶ نهى الإسلام ونقد هذا السلوك وعده من باب الكفر والافتراء على الله بالكذب : المائدة، الآية 103، كما نقد التمييز الذي وضعه القدامى بين الذكر والأنثى : "وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا وإن يكن ميتة فهم فيه شركاء سيجزيهم وصفهم إله حكيم عليم". سورة الأنعام، الآية 139، ويظلّ الغموض حائماً حول القصد القديم من هذا التصنيف.

يفسّر صمت المصادر العربية والإسلامية.

ويبرز من خلال ما سبق أهمية الاقتصاد الرعوي في الوسط الذي ظهر به الإسلام واستغلال العرب القدامى בזكاء لعامل الدين للمصلحة الاقتصادية وإن كان ذلك بصفة لاوعية لأن ما يظهر من خلال كل التحريمات المذكورة هو العامل الديني البارز بقوة ووضوح.

وإلى جانب هذه التحريمات الدقيقة التي شملت الأصناف الحيوانية المذكورة تخضع الحيوانات المخصصة للهدى والتضحية لتحريمات تشبه تلك التي يخضع لها الإنسان عند إحرامه فكانت تُفصل عن الحلّ عن طريق رموز خاصّة ومعبرة عن وضعها الذي أصبحت عليه، يفهمها الناس في ما بينهم ولم يكن ذلك الفصل عفويًا وإن غلب عليه الشكل الديني.

* تحريم الهدى

تعرف الضحية التي يتم نحرها أثناء موسم الحجّ أو في مناسبات أخرى باسم الهدى¹. وتتفرّع الكلمة عن جذع هدي ومعناه قاد ووجه² ويهمنّا هذا المعنى بالذات لربطه بمفهوم قيادة الهدى أو سياقته³، التي كانت تستجيب إلى أعراف وتقاليد دقيقة وثرية من حيث الرموز الدالة عليها وأهمّها ما عُرف بتقليد الضحية أو اشعارها⁴ والهادف أساسا إلى فصلها عن عالم الحلّ وما يليه من طقوس تحريمها، واضفاء طابع القدسية عليها قبل نحرها.

ويتمثل تقليد الهدى في تعليق نعل⁵ أو قطعة جلد في رقبة الدابة التي تُساق للتحر ويمكن أن يكون التقليد أيضا عن طريق قلادة من نبات من شجرة السامورا خاصة وهي شجرة مقدّسة على ما يبدو وتعرف أيضا بالطلح⁶، أو بقلادة مصنوعة من

¹ انظر الفصل السابق.

² راجع ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 58 - 60.

³ ذكر ابن اسحاق أنّ الرسول ساق معه الهدى لما خرج في آخر السنة السادسة بعد الهجرة معتمرا ليعلم الناس أنه يريد زيارة البيت : راجع ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الثاني، ص 308 - 309.

⁴ الإشعار : الإعلام والشعار : العلامة... راجع ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 135.

⁵ وهي عادة سامية قديمة يمكن ربطها بعملية الطواف. أو بما ورد في القرآن بخصوص موسى الذي أمره الله بنزع نعليه في الوادي المقدّس : سورة طه، الآية 12. وما يشير إليه ذلك من معنى ضرورة التجرد من ثياب الحلّ بصفة عامّة لباسا أو نعلا، عند الإتصال بالعالم. راجع أيضا : M. Gaudet - Demombynes, Mahomet, p 501.

⁶ السمرة من شجر الطلح الذي ورد ذكره في القرآن : "وطلح منضود" سورة الواقعة، الآية 29. ويبدو أنه شجر الموز : راجع ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 180، والسمر ضرب من الشجر صفار الورق قصار الشوك وله برمة صفراء يأكلها الناس، واحتله سمرة وبها سمي بعض الرجال مثل سمرة بن جندب وهو

الصّوف الملون مع تفضيل واضح للون الأحمر¹ أمّا بخصوص الإشعار الذي يُكوّن مع التقليد طقساً دينياً موحّداً، فيتمثّل أيضاً في وضع علامة على الدّابة كان يشقّ جلدها أو تطعن في أسنمتها في أحد الجانبين بمبضع أو نحوه حتّى يظهر الدّم فيلطيخ به جلد الحيوان أو صوفها إذا كانت شاة، فيعرف أنّها هدي² وتعرف هذه العمليّة أيضاً بالوسم³، ممّا يبرّج أهمية الجذور الدّينيّة لهذه العبارة المتفرّعة عن الجذع و س م، والتي تُستعمل في مجالات عديدة ومتنوّعة كما هو مذكور في المعاجم العربيّة القديمة⁴.

ولا تفوتنا الإشارة إلى طريقة أخرى تكميليّة كان يستعملها العرب القدّاميّ للإشعار الهدّي وتحريمه، تتمثّل في إلقاء كساء عليه وتعرف العمليّة بالتّجليل⁵.

ويبدو حسب دراسة قديمة، لقود فروي دمبينس⁶ أنّ العرب كانوا يكسون بالجلال الكعبة عندما يقع نحر الضّحايا أمامها⁷.

يُضفي التّقليد أو الإشعار والوسم وغيره، على الحيوان طابع التحريم ويحميه بذلك من كلّ عمليّات النهب التي يمكن أن يتعرّض لها وهو يُساق ليذبح، إذ يُصبح بذلك منفصلاً عن عالم الحلّ ويحرّم نهبه واستغلاله لأسباب دنيويّة.

راوي وابن سنّة وهو من الشّعراء العرب... كما تُسمّى العرب طلحة : راجع نفس المصدر، ج 6، ص 360 وج 8، ص 181.

فهل يمكن ربط هذه الأسماء وما يُشاكلها بأصول طوطميّة قديمة نسيت ؟

راجع نفس المرجع، ص 501 - 502. ويذكر أنّ الأشخاص كانوا عند مغادرتهم مكة يتقلّدون بقشرة شجرة حتّى يكونوا في مأمن من غارات البدو.

¹ يبدو أنّ عائشة كانت تصنع هذا النوع من القلائد رغم حتّ القرآن على أن تكون القلائد من المنتج المباشر للأرض : سورة المائدة، الآية 2.

ولا بدّ أن نشير من جديد إلى أهمية اللون الأحمر كلون رمزيّ لكلّ ما هو خصوصيّ في الثقافة العربيّة القديمة وسبق أن تعرّضنا لذلك عند دراستنا لمؤسّسة البغاء في الجاهليّة في القسم الأوّل من هذا العمل، فهل يمكن الاستناد إلى ذلك للتفكير في إمكانية وجود أصل دينيّ مشترك لمؤسّستي التّضحية والبغاء ؟

² ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 135. وراجع : J. Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes*, p 62.

³ الوسم هو أثر الكيّ... وفي الحديث : أنّه كان يسم إبل الصدقة أي يعلم عليها بالكيّ... والميسم المكواة أو الثّنيء الذي يوسم به الدّواب... راجع : ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 302.

⁴ راجع ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 301 - 305.

⁵ تجليل الدّابة هو إلباسها الجلّ لثّصان به وهي لغة تميميّة معروفة. وفي الحديث أنّ الرسول جلّ فرسا له سبق بردا عدنيّا... راجع : ابن منظور، لسان العرب، القسم الثّاني، ص 336 وهو من باب التعظيم باعتبار الجذع جلّ ومعناه عظم والجليل من صفات الله : راجع نفس المصدر، ص 334.

⁶ أنظر :

M. Gaudetfroy-Demombynes, "Le voile de la Kaaba", in *Studia Islamica*, II, 1954, p5- 22.

⁷ وهي عادة دينيّة قديمة كانت رائجة في الشرق السامي القديم عند اليهود والنّصارى : راجع نفس المرجع، ص 6.

ونجدها عند العرب القدّاميّ بعلاقة مع الدّين أيضاً، فكانت تُغطّى قبة السيّد لإضفاء طابع القداسة عليها، كما يضع الكاهن العربيّ كساءاً على رأسه أثناء تكهّنه... ونشير أيضاً إلى خاصيّة مشتركة عند كلّ السّاميين القدّاميّ تتمثّل في غطاء الرأس عند النساء في المواسم الدّينيّة وهذا موجود عند التّدمريّين وأثبتته النقائش : راجع : R. Dussaud, *La*

Pénétration des Arabes en Syrie, p 117

ويبدو أنّ الغطاء كان يشكّل بالخصوص فاصلاً بين الحلّ والحرم.

ويتبين من خلال الروايات الواردة في مصادرنا مدى تقديس المجتمع العربي القديم لصفة التحريم الملصقة بالهدي إلى حد استعمال هذا الأخير كمثّل للتشبيه، فيقال : فلان هذّي بني فلان وهديّهم أي جارهم يحرم عليهم منه ما يحرم من الهذّي¹. شكل التحريم مفهومًا عميقًا وهامًا في الثقافة العربية ورغم مظهره الديني البارز الذي لا مجال للشك فيه فإنه يُخفي في طياته أهدافًا اقتصادية واجتماعية تبدو ضمنية وهي تُعبر عن تعامل ذكيّ ولامع للإنسان العربي في تلك الفترة والبيئة الخصوصية مع مختلف مكوناتها الطبيعية والبشرية، مما يُفسّر الطابع الشمولي لهذه المؤسسة التي كانت تشمل الفضاء الجغرافي والزمني الأشهر الحرم والإنسان والحيوان لإخضاع كلّ هذه العناصر لمستوجبات المصلحة المشتركة التي يفرضها التعايش الجماعي في غياب مؤسسة الدولة ودواليبها.

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 63.

خاتمة الباب الثالث

جمع دين العرب كلّ القيم والعادات والمعتقدات التي وُحِّدَت عرب شمال شبه الجزيرة العربيّة في الفترة السابقة للإسلام، وهو توحيد يتنافى تماما مع ما عُرفوا به من تشنّت تراكيبيهم الاجتماعيّة.

وتجلى هذا التّوحيد في شكل منظومة ثقافيّة ذهنيّة تعكسها جملة من الرّموز التي كان يتخاطب بها العرب القدامى ويفهمونها فيما بينهم رغم تفرّقهم الجغرافي وتنظيمهم القبليّ.

كيف حصل ذلك ؟

ما من شكّ في أهميّة الدور الذي لعبته القاعدة الطبيعيّة التي كانت الأسّ الذي انبنت عليه الثقافة العربيّة الغابرة وفرضت على سكّان شبه الجزيرة العربيّة نمط عيش البداوة كخيار أوحّد في بيئة صحراويّة نفرها العربيّ في الأوّل ثمّ تعود عليها وتاقلم معها وتبنّاها بكلّ عناصرها التي تكوّنها شمسها المُحرقة ومياهها النّادرة ورمالها الرّخوة والحيوان الذي شكّل العنصر الأهمّ في حياة العربيّ، فكان رفيقه الوحيد وثروته التي تنتقل معه في دروب الصّحراء بحثا عن الماء والمرعى، فكنّ له كلّ الحبّ والإعجاب وطبيعيّ أن يكون له تأثير كبير في نحت تراكيبه الذهنيّة وتحديد ملامح ثقافته على مرّ السّنين.

وترك الحضور الطويل للحيوان في حياة العرب القدامى أثارا عميقة في ثقافتهم، صمدت في وجه الزّمان والمكان في شكل رواسب ورموز ثابتة لم تزل حتّى بعد تبنيّ العرب حياة الاستقرار في صدر الإسلام ويتماشى هذا مع ما أشرنا إليه آنفا بخصوص جدليّة العلاقة القائمة بين البداوة والاستقرار في الثقافة العربيّة القديمة والتي كان دين العرب مرآة عاكسة لها ولا يُمكن تفسير هذا إلاّ بالبطىّ الشّديد الذي تتحوّل على نسقه الذهنيّات، ومهما تحوّلت فهناك رواسب تظلّ عالقة تشير إلى الأصل البدوي العميق للثقافة العربيّة، فمؤسّسة كالحجّ مؤسّسة بدويّة في الأصل، كانت تُسيطر عليها عند ظهور الإسلام قبيلة تميم التي يشكّلها البدو الأقحاح، تبنّاها حُضُرُ شبه الجزيرة العربيّة وأقرّها الإسلام.

وكذلك التّضحية التي شكّلت بدورها ركنا أساسيّاً من أركان دين العرب، جاءت صدى لماضي إنساني بعيد ومشترك وتُظيف إلى هذا التّحريم كمفهوم عميق وشامل أيضاً، نجده في كلّ الأديان القديمة بدائيّة وكبرى، اتخذ طابعا خاصّا في الثقافة

العربيّة واستغله العرب القدامى بذكاء كبير لخلق توازن بيني وإنسانيّ في وسط لم يكن يعرف نظام الحكم المركزي ودواليب الدولة.

وتواصلت هذه المؤسسات حتّى بعد زوال دواعي وجودها وتغيّر نمط حياة العرب ونظام عيشهم. كان دين العرب موروثاً جماعياً وعلامة انتماء إلى ثقافة ما لها خصوصيّاتها وساهم هذا الدّين في أوامر توثيق وشائج القربى بين عناصر المجموعات العربيّة قبيل الإسلام.

يبقى أن نتساءل عن دور العوامل الأخرى والتأثيرات الخارجيّة التي ساهمت إلى جانب القاعدة الطّبيعيّة المفرزة للثقافة العربيّة على مرّ السّنين في تهيئة عرب القرن السّادس ميلادي للتّجرّد عن جاهليّتهم وتبني الإسلام.

الضامة

يُفضي هذا البحث إلى مجموعة من النتائج والاستنتاجات التي قد تُشكل محاور أبحاث مستقبلية.

ففي ما يتعلق بنتائج طريقة النقصي الأنثروبولوجي للمادة التاريخية، تبقى رغم كل الإضافات التي يُمكن أن تقدّمها للباحث محدودة لصعوبة تطويعها لتلك الفترة الزمنية الغابرة، لا سيّما وأنّ المصادر لا تسمح بمتابعة وتدقيق تطوّر الظواهر التي تناولناها بالدرس على الصعيد الزمني والإحصائي ورغم كلّ ما يُقال حول الأسس المشتركة للجماعات البشرية، بسبب ثبات الجانب الغريزي في الإنسان وأهميته في تكوينه، فهناك مُعطى هامّا يتمثل في عامل التباعد الزمني والجغرافي بل وحتى التاريخي، ذلك أنّ جُلّ المجموعات البشرية التي شملتها الدراسات الأنثروبولوجية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين كانت تعيش في معازل، في حين لم تُشكل الجزيرة العربية معزلا كتيما بالنسبة للمؤثرات الأجنبية وإنّ تمتّ على وتيرة بطيئة ويُستنتج هذا من خلال العثور على تشابه مُثير بين جوانب عديدة من ثقافة العرب القدامى وثقافات الشعوب المجاورة وهذه نقطة في غاية الأهمية تُثبت أنّ الجزيرة العربية كانت مُلتقى كل الحضارات القديمة الهندية واليونانية والرومانية والفارسية والمصرية القديمة.

فرغم كونه طرفيّا، لم يكن المجال العربيّ هامشيّا، وإن كان نسق تسرّب التأثيرات الذي ساهم فيه تدجين الجمل بدرجة هامة، مُتفاوتا في سرعته بين مختلف أجزائه الأمر الذي يُفسّر البطء الذي وصلت به إلى المنطقة العربية الوسطى المُعزلة نسبيا عن الأطراف الشماليّة والجنوبيّة المُتاخمة للحضارات الكبرى والمنفتحة على البحار في حين كانت المجالات المخابر التي انطلقت منها النظريات الأنثروبولوجية نائية حقا من الناحيتين التاريخية والجغرافية وهي مجتمعات خاضعة بصفة مباشرة لضغوط العوامل الطبيعيّة، بينما كان خضوع العنصر العربيّ لها نسبيا وخلافا لها كانت القاعدة الاقتصادية العربية أكثر تنوّعا فالذين لُعتوا بالبدائيين يعيشون على القطف والصيّد بينما كان العرب القدامى يعيشون على الانتجاع الرعوي الذي سبقته مرحلة تدجين الحيوانات وهي هامة، كما عرفوا الزراعة الواحية والتجارة القوافلية التي كانت من وراء نشأة أولى الحضارات العربية كالنبطيّة والتدمريّة والحيانيّة في الأطراف الشماليّة والحضارات اليمنيّة في الجنوب، وهي حضارات الدولة والكتابة والمؤسسات بالمقياس الروماني واليوناني والتي أسهمت فيها المؤثرات الأجنبية بنسبة هامة، لكن العرب حتّى وإن ارتقوا بحضارتهم إلى ذلك المستوى، فإنّهم حافظوا على عناصر

قديمة من ثقافتهم الدّينيّة خاصّة، جاءت صدى لأصلهم العربيّ الذي تماثل، إلى حدّ كبير، مع البداوة باعتبارها الأساس.

ولا يهّم البحث في أسباب اندثار هذه الدّول في سياق هذا العمل بالذّات إلا أنّه يُمكن أن يكون موضوع دراسة هامّة ومُفيدة ومن المؤكّد أنّ البعض من هذه الأسباب يتمثّل في أهميّة مساهمة العنصر الأجنبيّ في تكوين هذه الحضارات، حيث بدت من خلال ما خلفته من آثار فخمة دخيلة وبعيدة عن أصلها البدويّ.

ولا تتنافى البداوة مع الحضارة لكنّها كانت حضارة من نوع خاصّ كما بيّنا ذلك ولا يُمكن البتّة مقارنتها أو وضعها في نفس المستوى الذي كانت عليه تلك المجتمعات المخابر التي شملتها الأبحاث الأنثروبولوجيّة مؤخّراً، ويجب أخذ ذلك بعين الاعتبار في كلّ الدّراسات التي نتوخّى هذا المنحى والتي تستدعي عدم الاقتصار على علم واحد مساعد لفهم التاريخ، بل تظافر كلّ العلوم التي تناولت الإنسان بالدّرس بدون استثناء وتظلّ نتائج هذه الأبحاث خاضعة دائماً للتّسيّة في انتظار اكتشافات علميّة جديدة قد تُدعمها أو تُفندها.

ولكن كيف بدت الجزيرة العربيّة في القرن السادس ومطلع القرن السّابع ميلاديّ؟ لقد كان المجتمع العربيّ مجتمعا متطوراً ومُتهيناً لقبول الدّعوة الإسلاميّة الجديدة وهو تطوّر يبرز على المستويّين المؤسّساتي والعقائدي اللّذين يعكسان نضجا عقليّاً وتفتّحاً فكريّاً فعلى مستوى مؤسّسة الزواج تُشير إلى جانب التقنين والتّراجع التّدرجي لأصناف عدّة من الزّواج الجاهلي مهّد الطريق للإسلام لتحريرها، إلى تّثمين للرّغبة والممارسة الجنسيّة والمتعة في مختلف أبعادها وهي أمور جاءت في غاية من الدّقة والجرأة قياساً بما هو عليه الحال اليوم كلّ هذا يؤكّد حسّاً مُرهفا وتثميناً للضرورات الطّبيعيّة ويصوّر مجتمعا مُبيحا ومُتسامحاً وإنسانيّاً إلى أبعد الحدود.

كما أبرزت دراسة أطراف الزّواج واستراتيجيّاته ودوره في خلق اللّحمة والقراية بين مختلف العناصر التي كان يتشكّل منها المجتمع العربيّ سعياً مُلحاً إلى التّكافل والتّضامن، تلك القيم التي تعكسها سياسة الأحلاف التي تخترق المؤسّسة القبليّة وهي من مؤشّرات الاستعداد لتبني فكرة الدّولة والنّظام المركزي، أي إلى مرحلة تتخطّى الإطار القبليّ الضيّق إلى أفق أرحب وأكثر انسجاماً مع الطّرفيّة التاريخيّة والاقتصاديّة الجديدة التي تعيشها المجموعات العربيّة وقد تعكس هذه السّياسة إرادة تجاوز مرحلة العنف والعدوانيّة وتوقاً إلى السّلم، سبق الإسلام بكثير، عبّرت عنه بعض المؤسّسات الجاهليّة الدّية وكذلك بعض القيم الحربيّة منها البقيّة والدّينيّة الأشهر الحرم التي تُخفي في طيّاتها كذلك أبعاداً اقتصاديّة وتطلّعا إلى الأمن على الأنفس والمال

والأنعام.

اقتحم الإسلام إذا مجتمعا مُتهيناً لقبول الدعوة وفكرة الدولة واكتفى تقريبا بتطويع مؤسساته بصفة تدريجية لم تكن هادئة تماما، بل تخللتها فترات عنف توجّتها حروب الردّة التي مثلت أسلمة داخلية ونهائية وما استيعاب العرب لمبادئ الإسلام خلال فترة وجيزة إلا مؤشرا عن إستناد الدولة الناشئة إلى قيم قريبة من المجتمع العربي ومنبثقة عنه، فمكّنها ذلك من التحوّل من حالة دفاع إلى وضعية هجوم وشكلت القبيلة بفضل قدراتها التنظيمية الفائقة ومرونتها، أداة رفيعة من أدوات الدولة الجديدة في توسّعها، إلا أنّها حملت في طياتها بذور انشقاق وتصدّع برزت كلّما ابتعدت الدولة عن هذه الهياكل وتعدّدت دواليبها وتجاوزت مبادئ دين العرب التي استندت إليها عند نشأتها، أمّا على المستوى العقائدي، فقد جاء دين العرب تعبيرا عن تلاقح البيئة الصحراوية والمؤثرات الخارجية وصدى لرواسب ماضي سحيق، فكانت هذه الفترة نتوججا لتطوّر نوعي لا عددي، للطقوس والممارسات الوثنية التي وحدت جزءا كبيرا من المجموعات العربية، تلك الطقوس والممارسات التي لم تنف وجود إله واحد ظلّ كامنا في اللاوعي الجماعي إلى أن أيقظه الإسلام وفحم مفهومه وأعطاه شخصية متماسكة ومتعدّدة الصفات والتعوت التي إستقاها العرب في محيطهم.

هل شكلت الجزيرة العربية، عند مجيء الاسلام، وحدة ثقافية حقيقية أم

ظاهرة ؟

تعرّس الإجابة عن هذا السؤال لكن قد تبدو هذه الوحدة حقيقية إذا ما اعتمدنا التطوّر المُسجّل على مستوى الهياكل الاجتماعية والتجانس الثقافي اللذين ميّزا الفترة وتلازما مع تنامي حركة التبادل التجاري آنذاك وقد تبدو ظاهرة بسبب نوعية المصادر التي ركزت على قريش وصممت عن أنساق وسير عربية موازية لها قد لا تقلّ عنها أهمية، فالطبّاع اليثريّة تبدو لنا من خلال المصادر مغايرة نوعا ما لمثيلاتها القرشيّة وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عما إذا أصيب عرب القرون الإسلامية الأولى بفقدان الذاكرة حتّى أجّلوا جانبا كبيرا من ذاكرتهم الجماعية، ذاكرة رقعة جغرافية شاسعة ليتبنوا ذاكرة قريش؟ وهل يمكن أن نرى في ذلك دليلا أو مؤشرا عن تماثل المؤسسات الاجتماعية والدينية العربية قبل الإسلام ؟ أم أنّه يمكن تأويل تركيز الإخباريين المتأخر على قريش بحرصهم على التماهي معها وتملك تاريخها وتاريخ أمجادها لحسابهم، على أساس أنّها تُمثّل في مخيالهم الجماعي الجانب الإيجابي والخلاق في تاريخهم، قريش النبوة والدين الجديد والدولة العالمية Etat

universel ؟

قائمة المصادر والمراجع

- المصادر

- * ابن أنس (مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر)، ت 1179، كتاب الموطأ، طبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1951.
- * ابن بكار (أبو عبد الله الزبير بن بكار القرشي)، ت 870/256، جمهرة نسب قریش وأخبارها، شرح وتحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة، 1381 هـ.
- * ابن حبيب (أبو جعفر محمد)، ت 959/245، المحبر، رواية أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري، بيروت، دار الأفاق الجديدة، (د.ت).
- * ابن حبيب (أبو جعفر محمد)، ت 859/245، المنمق في أخبار قریش، تصحيح وتعليق خورشيد أحمد فارق، بيروت، عالم الكتب، 1985.
- * ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي)، ت 1064/456، جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (الطبعة الخامسة)، القاهرة، دار المعارف، 1962.
- * ابن خلدون (أبو عبد الرحمن)، ت 1406/808، مقدمة ابن خلدون (3 أجزاء)، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، الطبعة الثالثة، القاهرة، نهضة مصر، 1985.
- * ابن سعد (محمد سعد بن منيع المصري) : ت 844/230، الطبقات الكبرى، (8 أجزاء) بيروت، دار صادر، 1957 - 1960.
- * ابن عبد ربه (أبو عمر أحمد بن محمد)، ت 940/328، العقد الفريد (7 أجزاء)، تقديم خليل شرف الدين، بيروت، دار مكتبة الهلال، 1990.
- * ابن الفقيه (أبو بكر أحمد بن محمد الهذاني) ت 903/290، مختصر كتاب البلدان، تحقيق م. ج. دي خوي، ليدن، طبعة بريل، 1967.
- * ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم)، ت 276 هـ، عيون الأخبار، (4 أجزاء)، بيروت، دار الجيل، 1990.
- * ابن قسيم الجوزية، (برهان الدين إبراهيم بن محمد بن أبي بكر الحنبلي)، ت 1365/767، أخبار النساء، بيروت، 1973.
- * القرآن الكريم
- * الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، بيروت، 1994.
- * ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل الدمشقي)، ت 1372/774، تفسير القرآن العظيم، (4 أجزاء)، الطبعة الثانية، بيروت، دار الجيل، 1990.
- * ابن الكلبي (أبو المنذر هشام بن محمد)، ت 819/204، أنساب الخيل في الجاهلية والإسلام وأخبارها، تحقيق أحمد زكي، القاهرة، 1965.
- * ابن الكلبي (أبو المنذر هشام بن محمد)، ت 819/204، جمهرة النسب، تحقيق ناجي حسن، بيروت، عالم الكتب، 1986.

- * ابن الكلبي (أبو المنذر هشام بن محمد)، تـ 819/204، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965.
- * ابن منظور (محمد بن مكرم بن علي الأنصاري)، تـ 1311/711، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (الطبعة الثالثة)، 1999.
- * ابن هشام (أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري)، تـ 833/218، السيرة النبوية، (4 أجزاء)، تحقيق وشرح مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، بيروت، 1987.
- * الأزرقى (أبو الوليد محمد بن عبد الله)، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تحقيق رشدي الصالح ملحم، مدريد، نشر دار الأندلس، مطابع ماتيوكرومو، 1385 هـ.
- * الأصفهاني (أبو الفرج علي بن الحسين)، تـ 967/356، كتاب الأغاني، بيروت، طبعة دار إحياء التراث العربي، 1997.
- * البخاري، (أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن إبراهيم)، تـ 870/256، الصحيح، بيروت، طبعة دار الفكر، (د.ت.).
- * البكري (أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز)، تـ 1094/487، المسالك والممالك (جزآن)، تحقيق : أدريان فان ليوفن وأندري فيري، تونس، بيت الحكمة/ الدار العربية للكتاب، 1992.
- * البكري (أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز)، تـ 1094/487، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع (4 أجزاء)، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة، 1945.
- * البلاذري (الإمام أحمد بن يحيى بن جابر)، تـ 892/279 م، أنساب الأشراف، (الجزآن 9 و10)، تحقيق وتقديم الأستاذ سهيل زكار والدكتور رياض الزركلي، بيروت، 1996.
- * التجاني (أبو عبد الله محمد بن أحمد)، تـ 1543/950، تحفة العروس ومتعة النفوس، تحقيق جلال العطية، لندن، 1992.
- * التيفاشي (شهاب الدين أحمد)، تـ 1253/651، نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، تحقيق جمال جمعة، لندن، 1992.
- * الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، تـ 868/255، البخلاء، القاهرة، دار المعارف، 1982.
- * الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، تـ 868/255، البيان والتبيين (4 أجزاء)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، 1975.
- * الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، تـ 868/255، رسائل الجاحظ (4 أجزاء) تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، 1991.
- * الذهبي (شمس الدين)، تـ 1348/748، كتاب الكبائر، بيروت، 2002.
- * الزبيدي (محب الدين أبي الفيض السيد محمد مرتضى الحسيني)، تـ 1790/1205، تاج العروس من جواهر القاموس (10 أجزاء)، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، (د.ت.).

* الزبيري (أبو عبد الله المصعب بن عبد الله بن المصعب)، ت 850/236، كتاب نسب قریش، تحقيق إ. ليفي بروفنسال، القاهرة، دار المعارف، 1982.

* السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)، ت 911، كتاب الإيضاح في علم النكاح، تونس، (د. ت.).

* الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، ت 922/310، تاريخ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، روائع التراث العربي، الطبعة الثانية، 1967.

* القلقشندي (أبو العباس أحمد بن علي)، نهاية الألباب في معرفة أنساب العرب، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر، 1959.

* المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين)، ت بعد 956/345، مروج الذهب ومعادن الجوهر، (4 أجزاء)، تحقيق يوسف أسعد داغل، بيروت، دار الأندلس، 1978.

* مسلم، (أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري)، ت 875/261، الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية بمصر، 1955.

* النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب)، ت 1332/733، نهاية الأرب في معرفة فنون الأدب، ج 15، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب مع استدراقات وفهارس جامعة.

* الهمداني (أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب)، ت 945/334، صفة جزيرة العرب، ليدن، طبعة بريل، 1968.

* ياقوت (شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله)، ت 1226/626، معجم البلدان (5 أجزاء)، بيروت، دار الصادر، (د. ت.).

- المراجع :

أ - المراجع باللغة العربية

- * إبراهيم (محمد علي)، *اللون في الشعر العربي قبل الإسلام*، لبنان، 2001.
- * الألوسي (محمد شكري)، *بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب*، شرح وتصحيح وضبط محمود بهجت الأثري، الطبعة الثانية، مصر، 1964.
- * أمين (قاسم)، *المرأة الجديدة*، تونس، 1991.
- * بروكلمان (كارل)، *تاريخ الشعوب الإسلامية*، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومدير البعلبكي، الطبعة الخامسة، بيروت، 1968.
- * البستاني (المعلم بطرس)، *دائرة المعارف الإسلامية*، لبنان، 1878.
- * بلات (شارل)، *"الجاحظ والمرأة"*، *حوليات الجامعة التونسية*، العدد 25، سنة 1986.
- * بلاشير (رجيس)، *تاريخ الأدب العربي*، ترجمة د. إبراهيم الكيلاني، تونس، الدار التونسية للنشر، 1986.
- * بوحدية (عبد الوهاب)، *الجنسانية في الإسلام*، تونس، 2000.
- * بيغوليغسكي (نينا فكتورقنا)، *العرب على حدود بيزنطة وإيران من القرن الرابع إلى القرن السادس ميلادي*، نقله من الروسية صلاح الدين عثمان هاشم، الخرطوم، 1983.
- * جاد المولى (محمد أحمد)، *البجاوي (علي محمد)*، إبراهيم (محمد أبو الفضل)، *أيام العرب في الجاهلية*، بيروت، دار الجيل، 1988.
- * جعيط (هشام)، *الكوفة : نشأة المدينة العربية الإسلامية*، (الطبعة الثانية)، بيروت، دار الطليعة، 1993.
- * جعيط (هشام)، *الفتنة : جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر*، بيروت، (د.ت.).
- * حركات (إبراهيم)، *السياسية والمجتمع في العصر النبوي*، الدار البيضاء، 1990.
- * حسين (طه)، *في الأدب الجاهلي*، القاهرة، دار المعارف، 1989.
- * ديورانت (ول)، *قصّة الحضارة*، ترجمة : محمد بدران، طبعة 1959.
- * الراضوي (نائلة السليني)، *تاريخية التفسير القرآني*، القسم 1 - *قضايا الأسرة واختلاف التفاسير - النكاح والطلاق والرضاعة والمواريث*، طبعة المركز الثقافي العربي، بيروت، (د.ت.).
- * روزنطال (فرانز)، *علم التاريخ عند المسلمين*، ترجمة صالح العلي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1983.
- * السحباني (عايدة)، *المرأة ببلاد الحجاز في الجاهلية والعهد النبوي*، شهادة الكفاءة في البحث، 1992 - 1993.
- * سالم (عبد العزيز)، *تاريخ العرب في عصر الجاهلية*، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1971.

- * الزوزني (القاضي الإمام أبو عبد الله الحسين أحمد الحسين)، شرح المعلقة العشر، بيروت، 1983.
- * الشنقيطي (أحمد الأمين)، المعلقة العشر وأخبار شعرائها، حلب، دار الكتاب العربي، 1983.
- * الصباغ (إيلي)، دراسة في منهجية البحث التاريخي، دمشق، مطبعة خالد بن الوليد، 1979.
- * عبد الله (صبيح عبد اللطيف)، عقوبة جريمة الزنا في حضارة وادي الرافدين والشريعة الإسلامية السّمحاء، دراسة تاريخية - قانونية-مقارنة، بغداد، 1999.
- * عبد الباقي (محمد فؤاد)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بيروت، دار الجيل، (د.ت).
- * عبد الحميد (سعد زغلول)، في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت، 1976.
- * العلي (أحمد صالح)، "ألوان الملابس العربية في العهود الإسلامية الأولى"، مجلة المجمع العلمي العراقي، م 26، 1975.
- * العلي (صالح أحمد)، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول هجري، بغداد، 1953.
- * العلي (صالح أحمد)، الدولة في عهد الرسول، بغداد، مطبعة المجتمع العلمي العراقي، 1988.
- * العلي (صالح أحمد)، محاضرات في تاريخ العرب، بغداد، 1968.
- * علي (جواد)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (10 أجزاء)، بيروت، 1968.
- * غامري (محمد حسن)، دليل البحث الأنثروبولوجي في المجتمع البدوي، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، 1989.
- * الغزالي، هموم المرأة المسلمة، الجزائر، 1986.
- * الفوّال (صالح)، البناء الاجتماعي في المجتمعات البدوية، القاهرة، دار الفكر العربي، 1983.
- * الفوّال (صالح)، دراسة علم الاجتماع البدوي، القاهرة، مكتبة غريب، القاهرة، (د.ت).
- * محفوظ (اللواء جمال) "فنّ الحرب عند العرب في الجاهلية والإسلام"، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المجلد الثالث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987.
- * قطاط (حياة)، مقارنة في أنثروبولوجيا تاريخية للعرب في القرن السادس ميلادي، شهادة الدراسات المعمّقة في التاريخ الوسيط، جامعة تونس | كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، أفريل 1996.
- * محجوب (محمد عبده)، طرق البحث الأنثروبولوجي : النسق القرابي، الإسكندرية، 1985.
- * محمود (إبراهيم)، الجنس في القرآن، لندن، 1994.

- * محمود (إبراهيم)، *المتعة المحظورة: الشذوذ الجنسي في تاريخ العرب*، بيروت، 2000.
- * مؤنس (حسين)، *أطلس تاريخ الإسلام*، القاهرة، 1987.
- * اليعلاوي (محمد)، "أدب" أيام العرب""، في *حوليات الجامعة التونسية*، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد 20، 1981، ص 57 - 135.

ب - المراجع باللغات الأجنبية

- ABDESSALEM (Mohamed), : *Le thème de la mort dans la poésie Arabe, des origines à la fin du IIIème/IXème siècles*, Tunis, Publication de l'Université de Tunis, 1977.
- ALDEEB (Sami. A), ABU-SAHLIEH, *Circoncision masculine circoncision féminine : Débat religieux, médical, social et juridique*, Paris, 2001.
- AÏT SABBAH (fatna), *La femme dans l'inconscient musulman*, Paris, 1982.
- AVANZINI (Alessandra), « Remarques sur le "matriarcat" en Arabie du Sud », in *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n° 61, 1991, pp. 157-161.
- AVRIL (Marie-Hélène) : « Généalogie de la hutba dans le kitab Al Bayan wa Al-tabyin de Gahiz », in *Bulletin d'Etudes orientales*, Tome XLVI, Année 1994.
- Benkheira (M.H.), *L'Amour de la loi : Essai sur la normativité en Islam*, Paris, 1997.
- Bergé (Marc), *Les Arabes : histoire et civilisation des arabes et du monde musulman des origines à la chute du royaume de Grenade*, Paris, 1983.
- BIANQUIS (Thierry), « La famille en islam arabe », in collectif : *Histoire de la Famille : monde lointain, monde ancien*, Paris, 1986.
- BLACHERE (Régis), *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVème siècle de J.-C.*, (3 tomes), Paris, 1996.
- BONTE (P), CONTE (E), HAMES (C.), OULD CHEIKH (A.), *Al Ansab, la quête des origines*, Paris, Editions de la maison des sciences de l'Homme, 1991.
- BONTE (P.), IZARD (M.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Paris, P.U.F., 1991.
- BONTE (P), « Manière de dire ou manière de faire : peut-on parler d'un mariage arabe ? » in *Epouser au plus proche, inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS, 1994.
- BOUDON (Raymond), *A quoi sert la notion de structure ?*, Paris, 1968.
- BOUHDIBA (Abdelwahab), *Culture et société*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Tunis : sixième série : Philosophie-Littérature, Volume XII, Publications de l'Université de Tunis, 1978.
- BOUHDIBA (Abdelwahab), *La Sexualité en Islam*, Paris, 1975.
- BOUSQUET (G.H), *L'Ethique sexuelle de l'Islam*, Paris, 1966.
- BRADBURY (RE), *Essais d'Anthropologie religieuse*, Paris, 1972.

- *BRITANNICA World Language*, Edition of Funk & wagnalls standard Dictionary, U.S.A., 1959.
- BRUNSCHVIG (Robert), « De la Filiation en droit musulman », in *Studia Islamica*, Tome IX, 1957-1958, p. 49-59.
- BRUNSCHVIG (Robert), « Un système peu connu de succession agnatique dans le droit musulman », in *Etudes d'Islamologie*, Paris, Maison-Neuve Larose, 1976, p. 53-64.
- BRUNSCHVIG (R), *Etude d'Islamologie* (2 vol), Paris, 1976.
- CAILLOIX (Roger), *L'Homme et le sacré*, Paris, 1939.
- CASKEL (W), « The bedouinization of Arabia », *The American Anthropologist*, Vol 56, 1954, pp. 36-46.
- CHABBI (Jaqueline), *Le Seigneur des tribus*, Paris, 1997
- CHELHOD (Joseph), *Le Droit dans la société Bédouine*, Paris, 1971.
- CHELHOD (Joseph), « Du nouveau à propos du « Matriarcat arabe », in *Arabica* Tome XXVIII, Fasc. 1, Février 1981, p. 76-106.
- CHELHOD (Joseph), « La face et la personne chez les Arabes », in *Revue d'Histoire des religions*, n° 418, avril-juin 1957, p. 232-24.
- CHELHOD (Joseph), « Le mariage avec la cousine parallèle dans le système Arabe », in *L'Homme*, Vol. V, n° 3-4, 1965, p. 113-173.
- CHELHOD (Joseph), *Le Sacrifice chez les Arabes*, Paris, 1955.
- CHELHOD (Joseph), *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris 1965.
- CHELHOD (Joseph), « La notion ambiguë du sacré chez les Arabes et dans l'Islam », in *Revue de l'Histoire des religions*, n° : 433, janvier-mars 1961.
- CHELHOD (Joseph), « Le système de parenté chez les Arabes », in *Arabica*, XXVI/3, septembre 1979, p. 298-306.
- CONTE (E.), « Alliance et parenté élective en Arabie ancienne ; éléments d'une problématique » in *L'Homme*, avril-juin 1987, p. 119-137.
- CONTE (Edouard), « Choisir ses parents dans la société Arabe, la situation à l'avènement de l'Islam », in *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la méditerranée*, Paris, 1994, p. 165-187.
- COPET-ROUGIER (Elisabeth), « Le mariage « Arabe » une approche théorique », in *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la méditerranée*, Paris, 1994, p. 453-471.

- CUISENIER (J.), *Economie et Parenté : leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine Arabe*, Paris, 1975.
- DAGHFOUS (Radhi), *Le Yaman islamique des origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes* (2 vols), Tunis, Université Tunis I, 1995.
- DAGORM (R), *Le geste d'Ismaél*, Genève, 1981.
- DECOBERT (Christian), *Le mendiant et le combattant*, Paris, Seuil, 1990.
- DE COPPIER (S.J), *Le Diwan d'Al Hansa' précédé d'une étude sur les femmes poètes de l'ancienne Arabie*, Beyrouth, 1989.
- DETIENNE (M) et Vernant (J.-P), *La cuisine du sacrifice en pays Grec*, Paris, 1979.
- *DICTIONARY OF THE BIBLE*, New York, 1963.
- DJAÏT (Hichem), *La Grande Discorde : religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, Gallimard, 1989.
- DJEBAR (Assia), *Loin de Médine*, Paris, 1991.
- DUBLER (C.E.), « Survivances de l'ancien orient dans l'Islam » in *Studia Islamica*, Vol VII, 1957-58 , p. 47-63.
- DUMONT (L.), *Introduction à deux théories de l'Anthropologie sociale : groupes de filiation et alliance de mariage*, Paris, 1971.
- DUPIRE (Marguerite), *PEULS nomades*, Paris, 1962.
- DURKHEIM (E.), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1990.
- DUSSAUD (René), *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, Librairie orientaliste Paul Genthner, 1955.
- *Encyclopédie de l'Islam*
 - 1ère édition, Leyden, 1913-1943
 - 2ème édition, 9 volumes parus, Leyden, à partir de 1954.
- *Encyclopaedia Britannica*, U.S.A., 1959.
- *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1990.
- EPSTEINE, « Le dromadaire dans l'ancien orient » *Revue d'Histoire des sciences et leurs applications*, vol. VII, 1954, p. 247-268.
- FAHD (Tawfiq), *La Divination Arabe*, Paris, Sindbad, 1987.
- FARES (Bichr), *L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris, 1932.
- FEKKAR (Yamina), « La femme, son corps et l'Islam. » in *Le Maghreb musulman*, 1979, p. 136-146.

- FEVRIER (J), *Essai sur l'Histoire politique et économique de Palmyre*, Paris, 1940.
- FOX (R.), *Anthropologie de la parenté, une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Paris, Gallimard, 1972.
- FREUD (S), *La vie sexuelle*, Paris, 1969.
- GABRIELLI (F.), « Tribu arabe et état musulman dans la poésie de l'époque omayyade » in *Correspondance d'Orient* n° 5, pp. 283-295.
- GAUDEFROY DEMOMBYNES (Maurice), *Les Institutions musulmanes*, Paris, 1921.
- GAUDEFROY DEMOMBYNES (Maurice) *Mahomet*, Paris, 1969.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES (Maurice), *Le Pèlerinage à la Mecque*, Paris, 1923.
- GAUDEFROY DEMOMBYNES (Maurice), « Le voile de la Ka'ba », in *Studia Islamica* , II , 1954
- GLAIRE (J.B.), *La vie des anciens Hébreux*, Paris, 1843.
- GOITEIN (S.D), V, « Le Culte du vendredi musulman : son arrière plan social et économique », in *Annales économiques – sociétés – civilisations*, 13ème année, juillet – septembre, 1958. (Traduit par Simon Schwarzfuchs).
- GRAS (M), ROUILLARD (P), TLIXIDOR (J), *L'univers Phenicien*, Arthaud, Paris, 1989.
- GRUNBAUM (G. VON) « The nature of Arab unity before Islam » *Arabica*, n° : 10, 1963.
- GUIDI (Ignazio), *L'Arabie antéislamique*, Paris, 1921.
- HARTOG (François), *Le miroir d'Hérodote*, Paris, 1991.
- HAMES (C.) : « La filiation généalogique (Nasab) dans la société d'Ibn Khaldoun » in *L'Homme*, 102, avril-juin 1987, p. 99-118.
- HENNINGER (Joseph), « Deux études récentes sur l'Arabie préislamique » in *Anthropos*, 58, Fasc 3-4, 1963, pp. 437-476.
- HENINGER (Joseph), « La société bédouine ancienne », in *Gabrielli (Francesco), L'Antica società bedouina*, Roma, U. inst. di Studi Orientali 1959, p. 29-93.
- HERITIER (F.), *L'Exercice de la Parenté*, Paris, 1981.
- HERITIER (F.), *Les deux sœurs et leur mère*, Paris, 1994.

- HERITIER (F), « Identité de substance et parenté de lait dans le monde Arabe », in *Epouser au plus proche...*, Paris, 1994, p. 149-164.
- HERITIER (F.), Cyrulink (B), NAOUR (A), *De l'Inceste*, Paris, 1994.
- HEYMAN (Florence) « L'obligation du mariage dans un degré rapproché : Modèles bibliques et halakhiques » in *Epouser au plus proche...* Paris, 1994.
- JAMOUS (Raymond), *Honneur et Baraka : Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris 1981.
- KALISKY (René), *L'origine et l'essor du monde Arabe*, Belgique 1968.
- KISTER, *Studies in Jahiliyya and early Islam*, Londres, 1980.
- LABURTHE-TOLRA (P), Warnier (J.P), *Ethnologie Anthropologie*, Paris, 1993.
- LAMMENS (Henri), *L'Arabie occidentale avant l'hégire*, Beyrouth, 1928.
- LAMMENS (Henri), *Etude sur le règne du Calife Omayyade Mo'awia 1^{er}*, Beyrouth, 1906.
- LAMMENS (Henri), *Etudes sur le siècle des Omayyades*, Beyrouth, 1930.
- LAURENT S. BARRY, « Les modes de composition de l'alliance », in *L'Homme*, 174 Juil/Sept, 1998.
- LECERF (J.), « L'orientation de la littérature arabe contemporaine et l'action des tendances sociales », in *Correspondance d'Orient*, n° 5, Colloque sur la sociologie musulmane, : Actes 11-14 septembre, 1961, p. 304-315.
- LECERF (J.), « Notes sur la famille dans le monde Arabe et Islamique », in *Arabica*, III, 1956, p. 31-60.
- LECKER (Michael), « Idol worship in pre-islamic Médina (Yathrib) », in, *Le Muséon, Revue d'études orientales*, Tome 106, Fasc 3-4, Belgique, 1993.
- LE FORT (Claude), *Les Formes de l'Histoire*, Paris, 1978.
- LEGOFF (Jacques), *Civilisation de l'occident médiéval*, Paris, 1984.
- LOWIE (Robert), *Traité de sociologie primitive*, Paris, 1969.
- LEVI STRAUSS (Claude), *Anthropologie structurale*, (2 vol.), Paris, Librairie Plon, 1973.
- LEVI STRAUSS (Claude), *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1967.
- MAKARIUS (L. et R.), « Essai sur l'origine de l'exogamie et de la peur de l'inceste », in, *l'Année sociologique* . Paris 1955-1956.
- MANTRAN (Robert), « L'Arabie depuis la mort de Mahomet » in, *Encyclopedia Universalis*, Vol 2, Paris 1970, p. 225-228.

- MANTRAN (Robert), « L'Expansion », in *Encyclopaedia Universalis*, vol 9, 1973, p. 136-147.
- MASSIGNON (Louis), « Le rite islamique du hajj », Actes du VIIe, *Congrès hist. Relig.*, 1951.
- MERNISSI (Fatima), *Le Harem politique*, Paris, 1987.
- METTA (Nicolas et Andrée), *Les pierres précieuses*, Paris, 1960.
- MIQUEL (André), *Du désert d'Arabie aux jardins d'Espagne*, Paris, Sindbad, 1992.
- MIQUEL (André), *La littérature Arabe*, Paris, P.U.F., 1981.
- MIQUEL (André), *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle* (4vol), Paris, 2001.
- MOURRE (Michel), *Dictionnaire Encyclopédique d'Histoire*, Paris, 1988.
- NAGEL , « Some considerations concerning the pre-islamic and the islamic foundations of the authority of the caliphate », in *Studies on the First Century of Islamic Society*, Juynboll, 1982.
- PEYRONET Georges, *L'islam et la civilisation islamique : VIIe-XIIIe siècle*, Paris, 1992.
- PRITCHARD (Evans), *The Nuer*, Londres, 1940.
- ROBERTSON SMITH (W). *Kinship and marriage in early Arabia*, Londres, 1903.
- ROBERTSON SMITH (W). *The Religion of the Semites*, Londres, (1ere Edition), 1889.
- RODINSON (Maxime), « Bilan des études mohammadiennes » in *Revue Historique*, Janvier-Mars, 1963, p. 169-220.
- TESTART (Alain), GOVOROFF (Nicolas) et LECRIVAIN (Valérie), « Les prestations matrimoniales » *l'Homme* n° : 161, janvier-mars, 2002, p. 165-196.
- SERJEANT (R.B), « Haram and Hawtah : The sacred enclave in Arabia», in *Mélanges Taha Hussein*, Le Caire, 1962.
- TILLON (Germaine), *Le Harem et les cousins*, Paris 1966.
- WATT (W.M), *Mahomet*, traduction F. Dourveil, S.M. Guillenin, F. Vaudou, France, 1989.

الفهرس

7	تقديم
9	المقدمة
13	الباب الأول :
	الزواج في المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي الأول
	الفصل الأول :
17	أهمّ أنواع النكاح وطقوسه في المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي الأول
17	أ - أهمّ أنواع النكاح في الفترة الجاهلية الأخيرة
30	ب - طقوس النكاح
	الفصل الثاني :
57	الزواج ودوره في تأطير الحياة الجنسية في المجتمع العربي الجاهلي
57	- النكاح المباح والنكاح الممنوع .
68	- الدلالات الجنسية للزواج
	الفصل الثالث :
95	أطراف الزواج العربي واستراتيجياته
95	1 - أطراف الزواج
120	2 - إستراتيجيات الزواج العربي في الفترة الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر
	الباب الثاني :
161	دراسة التراكييب الإجتماعية في المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي المبكر
	الفصل الأول :
165	أبرز أشكال التراكييب الاجتماعية في المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي
168	- جدلية الملاقة بين المشيرة والقبيلة

170	- المشيرة
177	- القبيلة
180	- الرّهط كقسم من أقسام المشيرة
182	- الأسرة والأهل والبيت
	الفصل الثاني :
189	أسس التّراكيب الاجتماعية المربية
189	- النسب ودوره في رسم الهوية الجماعية عند العرب القدامى
210	- القرابة الاختيارية القائمة على العقود
	الفصل الثالث :
235	القبيلة المربية ومؤسساتها التأطيرية
236	- مجلس القبيلة
238	- دار الندوة
242	- السيادة في الثقافة المربية القديمة : شروطها ووظائفها
	الباب الثالث :
263	"دين العرب"
	الفصل الأول :
266	جدلية الصّراء والبداوة والحيوان في الثقافة المربية القديمة
266	- القادمة البيئية المفرزة للبداوة
269	- العرب القدامى والحيوان
288	- الجذور الدينية لملاقة العرب القدامى بالحيوان
	الفصل الثاني :
291	مؤسسة التضحية في الثقافة المربية وأهم عناصرها
292	- التضحية بالباكورات
295	- القرban الجماعي
297	- الأزام والميسر والضمير والدّم
301	الهدى والكفارة

الفصل الثالث:

313	مؤسسة التّحريم عند العرب القدامى
313	- مفهوم "التّحريم والحرام" في الثقافة العربية
317	- الفضائل المدجورة عند العرب القدامى
328	- طقوس الإحرام والتّحرّم في الثقافة الدّينية العربية
330	- الحيوانات المحرّمة عند العرب القدامى
339	الختام
343	قائمة المصادر والمراجع

طبعة في الجمهورية التونسية على مطبعة
مطبعة التسفير الفني
طريق المهدية، صفاقس، الجمهورية التونسية
الهاتف 030 432 74 (216)
البريد الإلكتروني
reliure.dart@tunet.tn

© 2006 جميع حقوق النشر والترجمة محفوظة
لدار أمل للنشر والتوزيع
ص.ب. 213 – 3000 صفاقس، الجمهورية التونسية
البريد الإلكتروني
amal.edition@voila.fr

لقد اعتمدت المؤلفة جل المصادر التي تتحدث عن
الفترة وهي لا تحصى، و اعتمدت أيضا دراسات حديثة
قامت بها المدرسة الفرنسية فأخرجت لنا مشهدا مهيكلًا
عن ثقافة العرب في الجاهلية، متجاوزة عديد ما قيل من
أفكار مكررة فارغة عن هذه الجاهلية. كلنا في الواقع
هنا مليئون بالأفكار المسبقة.

الكتاب سهل القراءة ذو أسلوب عذب، و قد قامت
المؤلفة بوضع جداول بيانية واضحة وهو بالأخص أول
كتاب وضع في هذا المجال بالعربية فأثرى مكتبتها
و يثري فكر القارئ بقراءته و اكتشافاته.

هنا جمع

Bibliotheca Alexandrina



0941799

السعر في تونس : 16.000 دت

السعر في أوروبا : 25 €

I.S.B.N. 978-9973-61-482-7



دار أمل للنشر والتوزيع

ص.ب. 213 صفاقس 3000 الجمهورية التونسية